ANDREI CORNEA

Platon
Filozofie și cenzură

HUMANITAS

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

© HUMANITAS, 1995
ISBN 973-28-0620-6

I

Scrisul filozofic — o „crimă perfectă"

1. Fertilitatea incertitudinii

Are literatura vreun rost? Eugen Ionescu — se știe — în rebelul, dar totodată profundul său *Nu*, ridica problema sub forma unei dileme ce admitea o unică concluzie negativă: „Dacă există Dumnezeu, nu are nici un rost să ne ocupăm de literatură, dacă nu există Dumnezeu, iarăși nu are nici un rost să ne ocupăm cu literatura."[1] Cum însă literatura rămîne o ocupație constantă, de un oarece folos în ochii multor oameni, faptul am spune că se datorează tocmai neputinței noastre de a decide asupra felului cum ar trebui rezolvată dilema: ne găsim, mai întotdeauna, suspendați cumva la mijloc între afirmație și negație, incapabili să ne hotărîm. Nu sîntem niciodată cu totul siguri nici că Dumnezeu există, nici că Dumnezeu nu există. Rămînem sceptici, dar fără înverșunare și în chip blajin. Dar, dacă așa stau lucrurile, înseamnă că o fundamentală incertitudine metafizică, insinuată pretutindeni în gîndurile și în viețile noastre și pe care nu știm să o alungăm în pofida tuturor eforturilor, poate fi făcută răspunzătoare de utilitatea și chiar de ființarea însăși a literaturii. Cînd totul pare nesigur, confuz și îndoielnic, dar nu pînă într-atît încît să se destrame în neant, cînd nu există țintă clară încotro să te îndrepți și nici drum rectiliniu pe care să calci, dar nu poți nici sta locului așteptînd zadarnic din

altă parte sentința, nu-ți rămîne decît să ocolești îndelung, în speranța că vei ajunge undeva în cele din urmă. Și, fiindcă literatura e o formă de ocol, o modalitate rafinată de a amîna scadențele, unii dintre noi purcedem astfel a scrie.

Ocolurile fac însă drumurile să fie anevoioase, lungi, aproape interminabile. Cel ce scrie vrea, firește, să fie și publicat. Iar cel ce este publicat vrea să aibă succes, să fie ascultat, respectat, urmat. Gîndul, oricît de profund sau de fertil, nu iese în lume ușor și, mai ales, neîngrădit. Iar fiecare dintre etapele acestei ieșiri reprezintă, de cele mai multe ori, tot atîtea intersectări cu mereu alte incertitudini. Va sabota, de astă dată, incertitudinea scrisul, după ce tot ea a contribuit la apariția lui pe lume?

Iată, să luăm cazul unui gînditor, al unui filozof care dorește să-și facă împărtășite ideile prin scris. El are destule motive să creadă, trăitor cum este într-o anumită cetate, că aceste idei vor întîmpina o anumită rezistență, că vor putea declanșa un scandal, în loc să producă, cum ar dori el, unanimă simpatie și favoare. Dar dacă vom încerca să precizăm puțin ceea ce înțelegem prin expresia „o anumită rezistență", vom constata de îndată existența a două situații extreme, dar al căror impact asupra autorului este întrucîtva asemănător: mai întîi este cu putință ca aceste rezistențe să aibă forma unei bariere impenetrabile și teribile, cu alte cuvinte, a unei interdicții ce se exercită prin teroare. Este limpede că în această situație comunicarea devine, practic, imposibilă, afară doar dacă ea nu se sustrage circuitului public, limitîndu-se la lectura unui manuscris în cercul restrîns al unor prieteni de încredere. În celălalt caz, este posibil ca rezistențele întîmpinate să fie cu totul neglijabile, ceea ce ar permite autorului nostru să se exprime

direct, nemijlocit și complet. Totuși rămîne o întrebare: dacă, în asemenea circumstanțe paradiziace, mai merită să te exprimi în vreun fel. Căci o societate fără rezistențe pare a presupune fie că toată lumea împărtășește dinainte gîndul respectiv, fie că acesta este în așa măsură lipsit de importanță și de interes, încît comunicarea sa devine inutilă. Iată deci cum alte două certitudini opuse — aceea că *totul se poate* și aceea că *nimic nu e cu putință* — tind să genereze deopotrivă o absență și o sterilitate.

De foarte multe ori lucrurile nu stau — și nu au stat — nici la fel de simplu și nici la fel de sigur. Cele mai multe societăți sînt structuri complicate și diversificate, unde o funcție simplă a raportului dintre interdicție și permisivitate este imposibil de construit, ca să nu mai vorbim despre faptul că rareori această funcție are valori fie doar pozitive, fie doar negative. Întru totul remarcabile mi se par acele cazuri care combină importante prohibiții sub unele aspecte cu la fel de importante libertăți sub alte aspecte — adică lumile *semilibere* sau *semiopresive*, cum sînt adesea societățile aflate în transformare și în devenire. Ele sînt remarcabile prin provocările și inhibițiile pe care le adresează scriitorului — provocări și inhibiții ce, atunci cînd se succed cu rapiditate, au ca rezultantă o mare *incertitudine*.

Și totuși gînditorul care trăiește într-o asemenea lume va fi, oricît de paradoxal și de scandalos ar părea, un beneficiar al incertitudinii cu care va colabora nu fără rodnicie. Într-adevăr, este clar că mai ales filozoful și, în general, cel ce vrea să comunice idei fără vreun interes primar în ceea ce se numește „literatură" va fi asaltat de incertitudini privitoare la efectele de durată sau de moment ale scrisului său ieșit în lume, așa cum e necesar să fie tulburat de gîndul nesi-

guranței sale personale ori a familiei sale ca urmare a publicării unui text. Căci prohibiții există destule și pe unele dintre ele le cunoaște. Dar sînt acestea toate? Nu cumva mai există sau mai pot apărea și altele, mai formidabile, dar neștiute? — se poate întreba el cu înfrigurare. Și apoi publicul este departe de a fi un bloc omogen. Cum vor reacționa prietenii? Ce vor spune dușmanii? Cum va răspunde mai ales masa cea mare a celor ce nu-i sînt nici dușmani, nici prieteni, de vreme ce mai cu seamă lor le este textul adresat? Care va fi reacția autorităților? Căci și acolo pot exista prieteni și neprieteni. Dar dacă unii vor fi șocați de anumite rînduri — s-ar mai putea întreba autorul — vor avea ei răbdare să citească în continuare sau vor azvîrli cartea, punînd mîna pe pietre? Cum să faci lumea să te citească pînă la capăt, fără să provoci peste măsură și cu primejdie la adresa ta, a persoanei autorului, fără însă, de asemenea, a elimina orice tensiune și orice ascuțiș? Se naște astfel — undeva între licența desăvîrșită și interdicția la fel de desăvîrșită — un spațiu populat de nesiguranță și penumbră pe care scriitorul, de voie-de nevoie, și-l adjudecă și-l locuiește. De fapt, este spațiul unei aparte fertilități a scrisului. Dar al unui scris „deviat".

Căci orice autor dornic să se exprime public în asemenea condiții de semilibertate, capabil de inventivitate și subtilitate — lucru normal în cazul unui spirit puternic și profund — va găsi drept mijloc potrivit pentru a supraviețui ca autor în intervalul incertitudinii și al penumbrei devierea în alt teritoriu decît cel specific și particular celei mai proprii, celei mai simple și celei mai economice modalități de comunicare a ideilor. În linii generale, aceasta va însemna înlocuirea rectilinearității scriiturii prin „oblicitate", a căii drepte prin detururi, a transparenței

prin ocultări și translucidități. Ceea ce obține el este să convingă prin insinuare, printr-o relativă derută și abatere a rezistențelor cititorului. Aprehensiunile multora vor fi astfel calmate, iar simțul critic al altora poate fi diluat, deturnat, invalidat. Iar dacă inamicii vor putea fi amăgiți sau lipsiți de temei clar spre a-și formula acuzațiile, voalarea gîndului prin imagini puternice va tinde să conducă la un acord de ansamblu pe care raționamentul strîns și precis nu l-ar fi obținut. În fine, metafora, ficțiunea, parabola, discursul aluziv, dialogul, ironia sau autopersiflarea vor tot complica comunicarea, făcînd-o evazivă, retractilă, greu de supus testării și unei judecăți univoce. Discursul va fi astfel tot mai mult sustras inteligibilității imediate și economice, fiind reclădit într-o specie aparte de comunicare declarat intelectuală, dar care, paradoxal, sfidează tocmai luminile intelectului, solicitînd fără răgaz în același timp semiobscurități emoționale. Pe scurt, se naște un discurs ce încearcă să cucerească aparent retrăgîndu-se — un discurs *defensiv*.

Sau un discurs ce mărturisește existența unei *cenzuri*. Fiindcă, dacă la urma urmelor vrem să denumim simplu toate incertitudinile prohibiției și ale îngăduinței despre care vorbeam — referitoare la acceptabilitatea dobîndită de text, cît și de autorul său într-o cetate anume, nu avem la îndemînă alt termen mai bun decît cel de *cenzură*. Dar trebuie să avem în vedere o instanță ce nu trebuie identificată cu tot dinadinsul doar cu o extremitate — interdicția totală — și care, probabil, în cazurile cele mai interesante și care ne preocupă îndeosebi, este mai puțin un *da* sau un *nu* spuse răspicat, cît un *mîrîit nedeslușit*.

Așadar, poate că într-adevăr *literatura ca atare* a luat ființă fiindcă viețuim într-o incertitudine metafizică, supuși unei „cenzuri transcendentale", cum

spune Lucian Blaga: nu știm dacă e sau nu de auzit „ceva" în mîrîitul universal. Dar mai există și o altă cenzură specială, locală, de natură politică, socială sau morală ce s-a exercitat nu arareori asupra gînditorilor celor mai feluriți, pe toți lăsîndu-i în nesiguranța putinței spunerii gîndului. Deși nu trebuie deloc să-i justificăm pe cenzori, pentru a doua oară totuși trebuie să admitem cumva relativa fecunditate a cenzurii: căci în penumbra ei lumească de astă dată, ce o dublează sau, poate, imită pe cea divină, se întîmplă să se înfiripe *o anumită specie de literatură* pe care filozofia și-o adjudecă iar muzele mai poetice o reclamă. Și nu numai de literatură: spre exemplu, cenzura impusă de Reformă și de Contrareformă către sfîrșitul secolului al XVI-lea a contribuit mult la demarajul științei moderne. Iată deci un exemplu de cenzură cu efecte fertile.[2] Sau dăm cumva totuși prea mult cenzurii? De fapt, meritul este înainte de toate al gîndului însuși ce, asemenea lui Odiseu, știe să descopere și să împartă satisfacții chiar și atunci cînd e pus să rătăcească, să ocolească și să amîne...

2. *Scrisul persecutat în opinia lui Leo Strauss*

Ipoteza că foarte mulți gînditori din trecut — pentru a nu mai aminti despre poeți, nuveliști sau romancieri — au scris cu privirea ațintită spre o formă sau alta de cenzură a fost foarte puțin luată în considerație în faza „clasică" a filologiei, a istoriei literare sau a istoriei filozofiei. Și e de înțeles, în definitiv, de ce așa: multe decenii la rînd, majoritatea țărilor europene s-au bucurat de o libertate de exprimare care, cel puțin în raport cu ceea ce o precedase, părea desăvîrșită, deși astăzi înțelegem că a fost și ea supusă

unor limitări specifice. Iată de ce faptul ca un autor să țină seama în compunerea textului său și de alt fel de constrîngeri decît cele impuse de limbă, spiritul timpului, rațiunea internă a ideii, de geniul poporului său și mai ales de cel personal putea fi perceput de savanți ca Schleiermacher, Renan, Shorey, Wilamowitz drept o abatere inadmisibilă de la faimosul principiu al „briciului lui Occam" — *entia non sunt multiplicanda*.[3] Din păcate, am devenit astăzi, spre sfîrșitul secolului al XX-lea, ceva mai înțelepți: suprimarea de către fascism și comunism a libertăților publice într-o serie de țări, lunga perioadă de cenzurare a exprimării și de persecutare a exprimării libere ce a urmat ne-au încredințat nu numai că aceste libertăți sînt un dat fragil, dar și că ele formează mai curînd excepția decît regula. De aceea, atunci cînd avem de-a face cu un autor al trecutului, caracterizat prin independență de spirit și forță creativă, prezumția corectă ar trebui să fie mai degrabă cea a unei libertăți mai mult sau mai puțin cenzurate, cît și cea corelativă, a unui scris elaborat în consecință. Această veritabilă „prezumție de vinovăție" a societăților înseamnă că cenzura, împreună cu toate nesiguranțele pe care socotim că ea le presupune și le produce, este una dintre cele mai durabile, vai, instituții omenești.

În pofida circumstanțelor politice proprii secolului al XX-lea, înțelegerea mai profundă a cenzurii rămîne încă, mi se pare, un deziderat. Trăind în continuare într-un regim de libertate, cei mai mulți cercetători din Vest au persistat în a se arăta puțin interesați de o „ipoteză hermeneutică a cenzurii" atunci cînd își propuneau să consacre studiile lor unor autori din trecut. La aceasta și-a adus probabil o oarecare contribuție și tentația de a vedea operele și culturile drept „texte în sine" ce admit o multitudine

de interpretări echivalente, dar nu și un sens preferențial. Din acest punct de vedere structuralismul, dar mai ales metodele deconstructiviste n-au făcut decît să blocheze o inițiativă care ar fi presupus prioritatea unui sens al operei și nu a altuia, măcar în temeiul intenției autorului. Oricît de îngăduitori am fi cu interpretările, nu putem să nu dăm o oarecare *precedență* aceleia despre care avem motive să credem că a fost dorită de scriitor. Pe de altă parte, atunci cînd se consideră că ideile, opiniile, instituțiile unei epoci sau culturi sînt incomensurabile cu cele ale oricărei alteia, cînd însuși „omul este o invenție recentă [...] al cărui sfîrșit este probabil apropiat" — cum susține Michel Foucault[4] — e greu să imaginezi modele ceva mai generale, cu valabilitate translocală. Iar dacă, cum scrie Paul Veyne: „oamenii cred în religii, în Madame Bovary... în Einstein, în Fustel de Coulanges, în originile troiene ale francilor"[5], și dacă vocabula „cred" are aceeași semnificație în toate aceste cazuri, așa cum sugerează istoricul francez[6], atunci rezultă că orice credință și orice idee valorează tot atît de mult sau tot atît de puțin ca oricare alta. Totul devine, așadar, mitologie. În particular, a susține că, la un moment dat, a existat o anumită formă de cenzură (atunci cînd sînt date ce susțin ipoteza) mai degrabă decît că nu a existat devine o chestiune de preferință personală sau de „sistem de referință" incomunicabil. Laolaltă cu tot restul, filozofia, libertatea sau cenzura devin concepte parohiale.[7]

Există, desigur, și excepții, iar una dintre cele mai notabile rămîne *Persecuția și arta scrisului* a lui Leo Strauss[8]. Chiar însă și această lucrare are limite, îndrăznesc să spun, importante. Într-adevăr, pe cît de luminătoare și de importantă mi se pare, în sine, lansarea cu autoritate a „ipotezei hermeneutice a cenzurii", pe atît de restrictive și de simplificatoare mi se

par unele dintre presupozițiile cu care autorul pornește la drum. De aceea, o critică a conceptului de cenzură și de „scris persecutat" la Leo Strauss mi se pare a fi un punct de plecare util în demersul către întemeierea mai solidă a unei idei promițătoare și fecunde, după cum ea mi se înfățișează. Indirect, este, poate, în această încercare critică și ceva mai mult: căci dacă lungile decenii de conviețuire cu cenzura ne-au dat, pe lîngă necazuri, și o fărîmă de experiență în plus față de colegii noștri mai feriți, n-avem pentru aceasta nici un fel de merit. Avem însă o datorie: să arătăm ce am știut să învățăm din această lecție.

În principiu, iată ce spune Leo Strauss: într-o societate autoritară sau totalitară, majoritatea oamenilor sfîrșesc prin a accepta vederile oficiale, deoarece nu există posibilitatea contrazicerii lor publice. Totuși gînditorii adevărați, liberi în forul lor interior și urînd „minciuna din suflete" dar și pe cea oficială, caută să se exprime și să-și facă cunoscute ideile chiar și în situația defavorabilă în care se află. Ei se bizuie pe evidența că cititorul inteligent este un cititor atent, cît și pe principiul socratic că omul inteligent tinde să fie și demn de încredere și moralmente superior, dat fiind că „virtutea e cunoaștere". Spune astfel Strauss: „Această literatură ar fi imposibilă dacă dictonul socratic «virtutea e cunoaștere», adică dacă faptul că oamenii inteligenți ca atare sînt demni de încredere și lipsiți de cruzime, ar fi cu totul fals."[9] În atare condiții scriitorii își construiesc operele în așa fel încît acestea să aibă o valoare „exoterică" — adică, prin aluzii, să trimită dincolo de sensul lor imediat, putînd fi decodate doar de către cei inteligenți și atenți. Obțin aceasta propunînd o „citire printre rînduri". Practic, o astfel de procedură presupune ca filozoful să creeze paradoxale asperități formale, obscurități, incongruențe și contradicții, ori

diferite „deficiențe literare aparente". Leo Strauss repetă cu insistență că tocmai ceea ce poate fi subsumat ideii de „formă rea" (formula îmi aparține) trebuie să funcționeze ca semnal al declanșării reflexului citirii printre rînduri. Mai mult — crede el — anumite personaje detestabile sau derizorii — cerșetori, bufoni, beți etc. — pot exprima opiniile reale și eretice ale autorului. Oricum, minoritatea inteligentă va accede la sensul autentic, care scapă obtuzității celor nevrednici, printre care se numără, desigur, și cenzorii. Strauss îi critică pe istoricii literari moderni care, pierzînd din vedere realitatea persecuției din trecut, tind să interpreteze orice aspect ținînd de „forma rea" fie drept o scăpare, fie drept o inconsecvență, fie să declare drept inautentice anumite cuvinte, fraze, părți sau chiar opere în ansamblu. Explicația incongruențelor — scrie autorul american — stă în necesitatea de a distinge între cititorii inteligenți și cei rudimentari. Fiindcă „acea literatură filozofică nu este adresată tuturor cititorilor, ci doar celor demni de încredere și inteligenți. Are toate marile avantaje ale comunicării private, fără a avea cel mai mare dezavantaj al ei — că ajunge doar la cunoștințele scriitorului. Are toate avantajele comunicării publice, fără să aibă marele ei dezavantaj — pedeapsa capitală pentru autor".[10]

3. Cenzura „la purtător"

Teoria despre cenzură și interpretare a vechilor texte pe care o schițează Leo Strauss nu este falsă, dar ea mi se pare incompletă, prea strîmtă, acoperind mai curînd un caz particular și, am zice chiar, extrem al comunicării cenzurate. În realitate, nici societățile, nici publicul, nici autorii și, de fapt, nici filozofia în-

săși nu sînt, *în general*, în felul în care îi descrie sau îi sugerează Strauss, ci, cel mult, tind uneori și în chip parțial să accepte unele elemente propuse de modelul său. Vinovate de această parțialitate și limitare a teoriei sale mi se par a fi presupozițiile umaniste și raționaliste de tip tradițional ale autorului discutat — nobile și frumoase în felul lor, dar cu neputință de susținut fără amendări serioase și profunde.

Astfel, mai întîi de toate mi se pare imposibil de acceptat astăzi, după atîtea severe și sinistre dezmințiri istorice, principiul socratic că omul inteligent este, mai mult sau mai puțin, și demn de încredere, „lipsit de cruzime" (cum spune Strauss), adică superior moralmente.[11] În fapt, inteligența și cultura nu sînt, ca principiu, și obligatoriu solidare cu „competența morală", spre a folosi formula lui Andrei Pleșu[12]. Mefisto, cît și cei ce i s-au vîndut de-a lungul timpului n-au lăsat niciodată impresia de a fi fost niște nătîngi.

Dar, dacă este așa, înseamnă că nimic nu ne va garanta — și mai ales nu-i va garanta autorului trăitor în societatea unde funcționează o cenzură — că cititorul atent și inteligent nu va folosi procedura „citirii printre rînduri", la care ar fi invitat, tocmai spre a-l denunța pe scriitor autorităților, ca să nu mai vorbim despre faptul că acestea pot să dispună ele însele de propriii lor cititori inteligenți ce, din interes ori convingere intimă, ar lucra în chip de cenzori[13]. Pentru Strauss, „atîta vreme cît persecuția rămîne *între limitele procedurilor legale* (*subl. A. C.*), un cititor atent de inteligență normală este mai inteligent decît cel mai inteligent cenzor ca atare". Naivitatea autorului american mi se pare remarcabilă: experiența arată că aproape orice regim autoritar și chiar dictatorial are o nesfîrșită propensiune legalistă. Chiar procesele

staliniste din anii '30 se desfășurau, formal, corect, ceea ce a și înșelat de altminteri pe mulți observatori occidentali. *Problema nu este dacă cenzorul înțelege bine despre ce este vorba* în textul pe care îl are în față — de obicei îl înțelege destul de bine —, ci dacă consideră că poziția sa va avea de suferit dacă textul „va trece". Dar, după Strauss, tocmai principalul aliat al filozofului este inteligența cititorului, capacitatea analitică a acestuia de a deosebi între sensurile superficiale și cele profunde și autentice. Vedem însă că, de fapt, lucrurile se petrec într-un mod diferit: inteligența și puterea de analiză reprezintă un *aliat îndoielnic, incert, suspectat* de a fi în stare să trădeze oricînd și să se alăture inamicului.

În consecință, dacă filozoful vrea să-și disimuleze anumite gînduri, el trebuie să se încreadă mult mai puțin în inteligența și spiritul de discernămînt al cititorului decît presupune Strauss și, în orice caz, el trebuie să se afle într-o destul de mare nesiguranță cu privire la intențiile reale ale diferiților oameni inteligenți care îi vor citi cartea, de vreme ce el nu poate deloc garanta că moralitatea și buna-credință a acestora sînt solidare cu agerimea minții lor. Dar dacă este așa, oare nu va încerca el, cel puțin uneori, să-l saboteze și să-l păcălească pe acest aliat nesigur și dubios care este rațiunea? Atunci însă tocmai un atare coeficient de nesiguranță, a cărui importanță mi se pare decisivă în înțelegerea funcționării cenzurii „reale", sugerează posibilitatea apariției unui scris filozofic ce ar fi greu de interpretat în limitele modelului raționalist propus de Strauss.

Dar chiar și atunci cînd — să zicem — moralitatea și cinstea cititorului ar fi, în sine, mai presus de orice îndoială, lucrurile încă nu se pot petrece în felul în care le închipuie Strauss și aceasta fiindcă el nu abor-

dează corect, după părerea mea, problema „localizării" cenzurii. Într-adevăr, el pare a avea înaintea ochilor numai imaginea unei societăți birocratice și autoritare (în felul celei supuse regimurilor comuniste), care dispune de o puternică instituție specializată în cenzură, capabilă să trieze cu rapiditate și cu eficiență *formală* publicațiile apărute sau care urmează să apară, oprindu-le unora difuzarea sau tipărirea.[14] În fapt, realitatea cenzurii, chiar în astfel de societăți, nu se reduce deloc la cenzura formală, instituționalizată, fie și numai dacă ținem seama de importantul rol jucat aici de autocenzură. Există și au existat însă societăți practic lipsite de asemenea cenzuri formale, dar deloc lipsite altminteri de o serioasă cenzură.

Modelul lui Strauss este însă greu de aplicat în afara cazului unor cenzuri birocratice. Un fenomen foarte răspîndit, spre pildă, îl constituie existența unei *cenzuri „la purtător"* ca să spunem așa, adică a unei *cenzuri informale: este vorba despre setul de presupoziții și prejudecăți pe care membrii societății îl dețin fiecare în parte și cu care, echipați, ei întîmpină orice formă de expresie publică.* Acest set este relativ independent de formalizarea instituțională, dacă ea există, iar aceasta din urmă poate (sau nu) ține cont de elementele de bază ale amintitului set. Trebuie specificat faptul că ceea ce numim aici cenzură „la purtător" nu se confundă cu autocenzura, care este o instanță internalizată *numai* a scriitorului. Or, cenzura „la purtător" aparține îndeosebi publicului și poate fi extrem de intolerantă și de severă; în orice caz, ea poate fi întîlnită atît la oamenii simpli, cît și la intelectuali. Uneori este chiar caracteristică unor anumite grupuri de intelectuali, așa cum a fost cazul în Occident, în anii '50–'60: cum se știe, stîngismul intelectualilor era atît de acuzat în acel moment, încît foarte

multe critici la adresa Uniunii Sovietice sau a sistemului comunist erau descurajate din principiu, fiind calificate „fasciste". Cenzura nu era, desigur, exercitată de către stat, ci de către intelectualii înșiși sau grupurile lor de presiune.[15]

În situații de acest tip, dacă gînditorul sau filozoful dorește să exprime idei care contrazic presupozițiile majorității publicului său potențial, riscul său nu va fi doar acela că un mic număr de indivizi inteligenți, dar corupți moralmente l-ar putea „turna" autorităților. La urma urmelor, martirajul, chiar dacă nu e plăcut, are și el avantajele sale morale pe care nu puțini au știut să le exploateze. Problema va fi că un număr mare de persoane oneste, dar și inteligente și cultivate, capabile deci să-i descifreze intențiile ascunse — în ipoteza că filozoful ar proceda în chipul cifrat imaginat de Strauss — vor reacționa cu ostilitate, deoarece își vor vedea contrazise presupozițiile de bază. Cenzura, de data aceasta, nu se va exterioriza, poate, prin interdicția formală a autorului sau prin internarea sa într-un lagăr, ci prin *ostracizare intelectuală și socială*[16], ceea ce nu-i deloc lipsit de gravitate, ba chiar, uneori, e de-a dreptul insuportabil. Încă o dată se vede, așadar, cît de nesigur aliat este pentru filozof inteligența cititorului și cît de greu i-ar fi să se bizuie pe ea prea mult. Și este vorba nu numai despre cititorul corupt moralmente, vicios și rău, care, probabil, nu reprezintă totuși nicăieri regula, dar și despre cel inteligent și onest deopotrivă ce exercită însă cenzura „la purtător" și care pretutindeni *reprezintă* regula.

Însă, dacă Leo Strauss pare să ignore mult din natura reală a cititorului inteligent, cît și existența și forța cenzurii „la purtător", el se bizuie, totodată, și pe o imagine cu totul idealizată a autorului însuși.

Pentru el, ca și pentru mulți alții, filozoful adevărat și profund este, după vorba lui Platon, cel ce „urăște minciuna din suflete"[17], se înțelege, inclusiv din al său propriu. Putem pricepe de aici că el se află în căutarea unui adevăr etern și esențial pe care numai rațiunea și spiritul inteligent îl pot descoperi atunci cînd funcționează liber, adică în despărțire de „pasiuni" și de impuritățile prejudecăților colective și personale — faimoasele *idola* ale lui Bacon. Din nou trebuie să spun că și acest crez mi se pare neadecvat, oricît de mult, altfel, mi-ar fi plăcut să-l știu întemeiat. Mai întîi, ideea că există *un* adevăr etern și permanent trebuie lăsată deoparte, după părerea mea, chiar dacă inexistența unei scări absolute și transcendente a valorilor și adevărului nu trebuie să implice formula relativistă că *totul este posibil* sau că orice valoare este acceptabilă în cadrele unui anumit sistem de referință. Problema aceasta, pe cît de dificilă, pe atît de importantă în timpurile noastre, presupune, în orice caz — așa cum a arătat și Hilary Putnam în *Truth, Reason and History* —, o soluție mai complicată decît cea oferită de alternativa simplă: ori valori absolute, ori absolută lipsă de valori. Pentru el, însuși faptul că putem discuta, dialoga sau disputa în legătură cu concepțiile noastre diferite rămîne o dovadă a unei minime raționalități universale.[18] De aceea, dorim ca cititorul să nu ne suspecteze de relativism impenitent sau de nihilism intelectual dacă vom continua să susținem că orice scară absolută de valori, orice adevăr „etern" și „dat" prin decret transcendent sînt ficțiuni.

Într-o asemenea perspectivă, dacă omul poate fi numit cu temei o „ființă rațională", aceasta nu se poate datora faptului că el, cu ajutorul rațiunii, ar descoperi o realitate extrinsecă sau un adevăr „obiec-

tiv", „dat", ci doar faptului că el știe, într-o măsură mai mare sau mai mică, *să-și justifice cu ajutorul rațiunii presupozițiile sale prerationale sau irationale*, indiferent dacă acestea sînt individuale sau colective. Dacă pe plan practic, rolul rațiunii este acela de a inventa unelte — adică mijloace pentru satisfacerea nevoilor umane, funcția ei teoretică este asemănătoare: invenția unor mijloace prin care nevoile umane își pot afla o întemeiere rațională și o expresie acceptabilă social. Prin urmare, rațiunea nu este un *instrument euristic*, ci un *instrument justificativ*. (Dimpotrivă, imaginația este mai curînd un instrument euristic, așa cum au sugerat unele cercetări, printre care și cele ale lui Ioan Petru Culianu[19].) Ea, rațiunea, inventează instrumente și, de asemenea, inventează teorii care validează ceea ce iubeam, ceea ce credeam sau ceea ce speram, fără ca în fapt să descopere o „realitate" obiectivă și imuabilă. Cum spune și Julius A. Elias în *Plato's Defense of Poetry*[20], atare concepție este susținută, chiar dacă în modalități diferite, de către o parte însemnată a filozofiei moderne, de la Wittgenstein la existențialism.

La aceasta însă vreau să adaug un element ce mi se pare esențial: anume, justificarea rațională urmărește să nu fie percepută sau înțeleasă drept ceea ce este în fapt — un act justificativ „a posteriori". Ea își ascunde adevărata natură, dorind să treacă neapărat drept demers euristic, exploratoriu ce ajunge la concluzii noi, la dezvăluirea unor presupuse „mistere". Procedura este asemănătoare acțiunii unei *oglinzi*: aceasta este cu atît mai bună și „funcționează" cu atît mai bine cu cît este mai invizibilă *ca obiect*. Oglinda perfectă este obiectul ce se neagă complet pe sine, este absența totală mimată la modul suprem și în stare să inducă pe oricine în amăgire. La fel, autonegația

este caracteristică justificării raționale care ar putea, de aceea, să-și adjudece vechiul dicton latin: *ars est celare artem* „arta este să ascunzi arta". Scopul ei este mistificarea realității actului justificativ iar faptul se petrece cu o intensitate cu atît mai mare cu cît mediul sociopolitic este resimțit ca mai nesigur.

Iată, prin urmare, perspectiva în care trebuie, credem, să-l vedem și pe gînditor sau pe filozof: el nu se deosebește de cititorii săi prin aceea că ar avea mai puține, dacă nu chiar deloc, presupoziții și prejudecăți prerationale și iraționale. Dimpotrivă, prejudecățile sale sînt de obicei chiar mai puternice, mai clare și mai articulate decît ale celorlalți și, mai ales, *sînt diferite*, sînt *personale*. Așadar, dacă filozoful va „urî minciuna din suflete" trebuie să înțelegem, după părerea mea, că el va urî de fapt presupozițiile iraționale ale altora, dar nu fiindcă ele sînt iraționale — ceea ce sînt —, ci fiindcă îi sînt străine, fiindcă nu-i aparțin lui, ci altora. Problema sa devine a impune propriile presupoziții străinilor, a convinge pe cît mai multă lume să le împărtășească. Dacă numim aceste presupoziții ale filozofului *tema* sa, vedem că tocmai tema este confruntată cu cenzura, sub diferitele ei aspecte, formale sau informale.

Dar filozoful este, bineînțeles, o ființă rațională și chiar în mai mare măsură decît comunul muritorilor, fiindcă este în stare să găsească justificări mai „tari" decît pot alții s-o facă. Cu toate acestea chiar și justificările sale rămîn ceea ce sînt: mistificări ce încearcă să-și ascundă natura. Numind suita ordonată a justificărilor *subiect*, putem spune că, întrucît justificările, oricît de iscusite ar fi, nu pot niciodată deveni adevărate demonstrații cu caracter constrîngător, *tema nu este niciodată pe deplin acoperită de subiect*.

Acum, dacă filozoful ar fi *sigur* că nu se adresează decît unor oameni care îi împărtășesc presupozițiile, faptul n-ar constitui o problemă prea mare: cînd vrei să crezi în ceva, accepți cu ușurință orice justificări raționale ale credinței respective. De asemenea, dacă societatea în cauză ar fi extrem de tolerantă și de liberală, iarăși n-ar fi nimic prea grav: orice ar fi primit cu bunăvoință și scepticism. Problema este că, într-o societate mai intolerantă, incapacitatea funciară a subiectului de a „acoperi" tema poate reprezenta o chestiune extrem de preocupantă, aici inteligența și rațiunea cititorilor apărînd din nou periculoase și suspecte și încă într-o măsură mult mai mare decît s-a arătat înainte. Fiindcă, dacă filozoful ar fi totuși — cum îl imaginează Strauss — un spirit rațional aproape pur, eliberat de propriile „minciuni" și încercînd să-i elibereze și pe ceilalți oameni, pericolul sosit din partea inteligenței cititorului, deși notabil și chiar, poate, grav, n-ar fi totuși catastrofal pentru demnitatea însăși a filozofiei. Într-adevăr, dacă această inteligență s-ar alia cu un caracter vicios, filozoful ar risca doar un denunț. Dacă ea s-ar asocia unor puternice prejudecăți, unei cenzuri „la purtător" considerabile, el ar risca, după cum spuneam, doar oprobriul moral și ostracizarea socială. Cum însă filozoful nu este un spirit rațional pur, orice inteligență asociată unor presupoziții diferite de ale sale ar putea eventual ca, străpungînd blindajul argumentației sale, să dezvăluie însuși marele *secret* și *trucul fundamental*: caracterul justificativ al subiectului și cel prerațional și postulat al temei. Ar putea, cu alte cuvinte, deconspira faptul că discursul filozofic s-a întemeiat pe o temă pe care tot el a pretins că a dedus-o și a descoperit-o rațional și în limitele plauzibilității din premise unanim acceptate. În aceste

condiții, filozofia nu ar apărea doar șocantă, scandalizatoare sau subversivă, ci, pentru multă lume, pur și simplu ridicolă. Iar filozoful ar fi în situația celui care, după ce predică pretutindeni castitatea, este dat de gol că predica sa se datorează nu convingerilor sale morale profunde, ci unui anost defect fiziologic. Iată de ce rațiunea celuilalt e suspectă gînditorului dintr-o societate relativ intolerantă: cu ea în acțiune, el are de ce să se teamă că nu va scăpa de dizgrația supremă: *să se facă de rîs*.

4. *„Crima perfectă"*

Dar, cum pentru Leo Strauss evantaiul pedepselor aplicabile gînditorului pare a le conține numai pe cele fizice („pedeapsa capitală"), textul filozofic, spre a le putea evita, are toate șansele să aibă un caracter cifrat. El ar trebui să semene cu un ecran opac străpuns din loc în loc de fante, prin care cei „bine situați" — adică cei avizați și inteligenți — să poată privi „dincolo" Un asemenea text va trebui să cuprindă dizarmonii, contradicții și nepotriviri *dizgrațioase* — *special* și *deliberat* lăsate. Prezumția de bază este aici că, dacă autorul ar fi putut să se exprime liber și nestînjenit, textul ar fi fost cît se poate de „rotund", de „perfect" și de lipsit de incongruențe, în orice caz în mult mai mare măsură decît ni se înfățișează nouă în fapt. De aici derivă, desigur, și principiul hermeneutic al lui Strauss, anume că anumite dizarmonii, locuri aparent „nedereticate", semnalizează punctele critice — unde se ascund intențiile adevărate ale autorului — și asupra cărora trebuie să se concentreze în special atenția cititorului inteligent. Numai că, în urma celor arătate mai sus, vedem că, la modul

general, lucrurile nu pot sta așa, chiar dacă pot exista situații mai aparte în care principiul hermeneutic amintit să poată fi luat în considerație. Într-adevăr, ideea că filozofia în stare „pură", necenzurată și liberă trebuie să fie armonică, rotundă și necontradictorie trebuie serios pusă la îndoială. Așa ar fi, probabil, dacă obiectul ei l-ar reprezenta un adevăr obiectiv și dacă acest adevăr ar avea deplinătate și perfecțiune. Or, nici una dintre aceste teze nu poate fi acceptată, după părerea mea. Nu există *un* singur adevăr obiectiv, acordat prin transcendență[21], nu avem nici o garanție *a priori* privind „integritatea" acestuia, iar filozofia pare a fi un demers justificativ ce se compune dintr-o temă și un subiect imperfect sudate. Structura sa de profunzime, prin urmare, nu este unitară, ci dimpotrivă, imperfectă și chiar contradictorie: căci subiectul nu poate niciodată acoperi perfect tema, iar justificarea rămîne mai mult sau mai puțin perceptibilă ca atare. Mai mult chiar: este îndoielnic faptul că desfășurarea rațiunii înseși se poate păstra, pînă la urmă, în afara oricăror contradicții. De la megarici și pînă la Gödel, sugestia că există paradoxuri intrinsece ale rațiunii a fost prea adesea formulată pentru ca să nu o dirijăm și asupra rațiunii filozofice în particular.[22]

Dar dacă astfel stau lucrurile, înseamnă că filozofia în stare „pură", chiar la marile spirite și chiar în situația cînd s-ar putea (sau s-ar fi putut) exprima nestînjenit, este departe de a fi armonioasă, noncontradictorie și perfectă logic. Iar dacă nu există *un* adevăr pe care filozofia să-l poată descoperi, există neîndoielnic o autenticitate omenească pe care ea o poate oglindi. Iar aceasta constă și în nivelul mai înalt sau mai redus, dar existent mereu, al unei relative *dezarticulări interne*.

Este ușor de văzut acum că, în condițiile cenzurii, mai ales ale celei informale, tocmai această dezarticulare internă creează marele handicap al comunicării. Ea permite oricărei minți agile *să constate autonomia funciară a temei*, caracterul justificativ și nu euristic al subiectului și, dacă persoana respectivă împărtășește un set de presupoziții diferit, ea va respinge *de plano* totul. Iată de ce, spre a se apăra, filozoful va avea tendința să adauge artei justificării raționale o artă în plus, ale cărei resurse țin, după părerea mea, de literatură.

Într-adevăr, dacă filozofia presupune o *răsturnare* a locului termenilor ei fundamentali — subiectul va trebui să apară decisiv și primar, iar tema va trebui să apară, chipurile, ca fiind „descoperită", dedusă pe parcurs cu necesitate din premise universal admise — și dacă joncțiunea dintre temă și subiect rămîne întotdeauna, de fapt, problematică și imperfectă, filozoful va face tot ce poate pentru a masca și camufla această joncțiune critică spre a înfrunta cenzura. Probabil că actul esențial al acestei mascări este o formă a *cosmeticii:* toate punctele delicate ale articulațiilor dintre temă și subiect tind să fie disimulate, fardate, toate asperitățile decurgînd din realitatea justificativă și dizarmonică a discursului filozofic vor fi nivelate și polizate. Textul, în întregul său, va deveni armonic, echilibrat, o operă de artă bine proporționată, semănînd mai degrabă cu un geam matizat care disimulează și îmblînzește cruditățile petrecute dincolo de el, decît cu un paravan opac străpuns de fante. Pe de altă parte, dacă această cosmetică ori „operație estetică" protejează filozofia de indiscreția inteligenței cititorului, alte tehnici, tot de sorginte literară, „mută războiul" pe teritoriul acestuia: inocența trucată, simularea scandalizării — atunci cînd autorul „cade"

ca din întîmplare peste temă —, ironia și autopersiflarea, tehnica fascinării cititorului prin apelul la retorică, la magia unor cuvinte, la teatralizare, la diversiune mai ales — toate acestea nu fac altceva decît să blocheze, în anumite puncte bine gîndite, atenția critică a cititorului, să-i disperseze și să-i erodeze voința de replică, să-l decontracteze sugerîndu-i că totul e un fel de glumă, să-l transpună prin narcoza ambivalentă a identificării cu un personaj, sugerîndu-i că totul nu-i decît o poveste. Iată deci în ce fel, spre a evita cenzura, și mai ales pe cea informală, spre a bloca și deruta simțul critic, filozofia deviază într-un cîmp străin, devenind o extraordinară specie literară.

Dar din toate acestea derivă, cred, un principiu hermeneutic diferit, chiar opus uneori celui propus de Leo Strauss: căci, după cum se vede, nu „deficiențele literare" sînt cele care trebuie să semnaleze neapărat o disimulare, ci dimpotrivă, tocmai *marile reușite literare pot fi socotite «suspecte»*". Nu atît forma „rea", nu dizarmonia, nu contradicția, lipsa de proporții, planul deficitar trebuie să fie socotite a ascunde „ceva", cît rotunjimea formală, o armonie aparent desăvîrșită, proporțiile prea izbutite ale întregului și ale părților ar trebui să sugereze prezența unei cosmetici. Cu cît un discurs filozofic este o realizare estetică și literară mai apropiată de desăvîrșire, cu atît este de bănuit existența unei travestiri mai complete, mai elaborate și mai rafinate, și aceasta cu atît mai mult cu cît societatea respectivă e succeptibilă de a fi avut intoleranțe mai articulate. Ceea ce nu înseamnă că anumite neregularități formale nu pot fi și ele „suspecte" și deliberate: cum spuneam, modelul lui Strauss are valabilitate în condiții speciale, mai ales cînd predomină cenzura formală, instituționali-

zată, deși nici atunci întotdeauna. Și totuși, luarea în considerație doar a „colțurilor nedereticate" este insuficientă și înșelătoare: „colțurile *prea bine* dereticate" ar trebui să stîrnească bănuieli cel puțin egale. În general, ceea ce vreau să spun este că un text filozofic mai ales apărut în condiții de cenzură poate fi fascinant estetic și că a-l sonda în adîncime înseamnă, într-un fel, a-i rupe farmecul. Numai că această sondare în adîncime este doar în mod impropriu o „citire printre rînduri": căci ea este doar în chip accidental și neintenționat problema noastră. Cu excepția unor cazuri speciale și izolate, ea nu putea fi nici dorită, nici pregătită pentru cititor de scriitorul în cauză. Sensul profund, „secretul" — caracterul justificativ și nu euristic al subiectului — nu se adresează celor puțini, ci caută, pe cît poate, să nu fie perceput de nimeni; el nu încearcă să ajungă la spiritul analitic al cititorului inteligent și atent, ci tocmai pe acesta vrea să-l amăgească. *Textul filozofic nu intenționează să fie un mesaj secret, ci un fel de „crimă perfectă".*

5. Esteticul și filozofia

Dar, în acest caz, se poate pune de îndată întrebarea: ce este cu adevărat discursul filozofic? Este el doar justificarea *pură* a unei teme, așa cum, poate, se înfățișează ea în forul interior al scriitorului, în cercul prietenilor săi intimi, sau cum ne propunem noi, în chip de detectivi, să o reconstituim? Sau este el justificarea supusă „operației estetice" spre a nu fi descoperită ca atare și spre a amăgi și fermeca? Ori, altfel spus, draparea filozofiei în literatură este ea însăși parte a filozofiei? Sau, în sfîrșit, pentru a ne exprima într-un mod mai tradițional, frumosul este o anti-

cameră a adevărului sau este o altă cale decît cea rațională de a accede la adevăr? La acest tip de întrebări nu se poate oferi un răspuns neechivoc și limpede, deoarece nu știm ce este adevărul și, mai mult, bănuim că nici nu există *un* adevăr. Care este adevărul despre un om? Ceea ce apare în privat, printre ai săi, sau chipul și acțiunile sale publice? Iar dacă unii ar fi tentați să califice drept adevărat numai chipul său privat, alții ar putea răspunde că a exclude efortul conștient, voința bine dirijată a omului din cîmpul adevărului este arbitrar și nedrept. Chiar dacă nu este adevărat ceea ce spune ipocritul în public, faptul că este un ipocrit este adevărat.

Cu un lucru, cred, am putea cădea de acord: anume că înfățișarea publică a omului nu este, în general și în principiu, destinată de el însuși să fie dovedită și dezvelită drept o travestire, ci dimpotrivă, ea voiește să treacă drept naturală și autentică. Mai mult, cu cît constrîngerea socială este mai puternică, cu atît cineva va socoti o mai mare calamitate faptul de a fi dat în vileag. Frumosul nu e deci o prefigurare a rațiunii, ci o cursă a rațiunii. El nu ajută neapărat cu mijloacele sale speculația abstractă să descopere anumite realități, ci o ajută pe aceasta să acopere și să disimuleze anumite realități — natura autentică a temei. De aceea, nu este întîmplător, pesemne, că mulți filozofi — Platon, Kierkegaard, Emmanuel Lévinas, Constantin Noica la noi[23] — s-au arătat mai mult sau mai puțin ostili literaturii, artei și, în general, unei exploatări complete a resurselor esteticului. Conștiință încărcată? Sau critica unui aliat compromițător? Fără îndoială, filozoful nu este un bun creștin (și nici nu trebuie neapărat să fie): bîrna din ochiul propriu va trece mai puțin remarcată — o știe el prea bine —

dacă paiul din ochiul aproapelui va fi denunțat cu vehementă elocință.

Chestiunea discutată acum se leagă de faimoasa problemă a relației cu învățătura esoterică a vechilor filozofi. Dacă în secolul trecut tendința era de a se acorda prioritate textului și exoterismului, mai aproape de noi, „școala de la Tübingen", Findlay, ca și Leo Strauss[24], de altminteri, doresc să inverseze raportul și, dînd întîietate doctrinei esoterice, s-o derive și s-o explice din ea și pe cea zisă exoterică. După părerea mea însă, pur și simplu nu se poate decide în privința valorii celor două — dacă există ambele — fiindcă nu există o scară abstractă a adevărului și a valorilor. În măsura în care doctrina esoterică s-ar confunda mai mult sau mai puțin cu filozofia lipsită de „operație estetică", se poate spune că, genetic, ea se află înaintea celeilalte. Pe de altă parte, ambele forme se găsesc la aceeași distanță față de singurul „adevăr" despre care putem vorbi — de temă. Forma esoterică este mai aproape de temă luată ca punct de plecare, în timp ce forma exoterică este mai aproape de temă luată însă ca punct de sosire. Deci, fiindcă în ansamblu discursul filozofic este circular, nu se poate stabili o precedență ierarhică. Nu poate funcționa drept criteriu în stabilirea unei superiorități nici opinia că esoterismul s-ar adresa unei elite, în timp ce forma exoterică are ca public mulțimea mediocră: căci se poate spune că „elita" — în fapt cercul de intimi ai scriitorului — este deja convinsă. Dar nici exoterismul nu e superior fiindcă, chipurile, s-ar adresa unui mai mare număr: acesta nu este decît numărul cel mare al oamenilor care au cedat farmecului și amăgirii irezistibile.

Oricum, asum că un autor ține la operele sale în asemenea măsură și le acordă asemenea greutate și

valoare, încît devine cel puțin greu de crezut că, în chip autentic, el le-ar considera doar „trepte" către un „altceva" care nu este cuprins în operă. Chiar în domeniul științelor, credința uneori disimulată în adevărul și esențialitatea rezultatelor activității caracterizează pînă astăzi activitatea savantului, chiar și atunci cînd acesta susține, din diferite motive, formule neopozitiviste sau instrumentaliste.[25] Orice afirmații contrare sosite din partea autorului trebuie socotite a fi de natură „diversionistă" și trebuie puse pe seama „cochetăriei" presupuse de arta compunerii rolului său public. De aici mai rezultă încă o dată că un autor nu-și va lăsa operele să iasă în lume dacă nu au gradul maxim de perfecțiune pe care el li-l poate oferi în lumina strategiei pe care o urmărește și aceasta cu atît mai mult cu cît lumea respectivă îi este, potențial, mai ostilă. Fiindcă, dacă printre prieteni și apropiați putem păstra uneori o înfățișare mai neglijentă, vom fi mult mai atenți și mai circumspecți printre străini și neprieteni. De aceea, este greu de admis că un scriitor ar putea sacrifica conștient planul, compoziția sau propozițiile de ansamblu și de detaliu ale operei sale numai pentru a insera acolo enigme. Filozoful nu seamănă cu un sfinx care provoacă, ci cu o sirenă ce raționalizează.

6. Cea mai cuprinzătoare poveste

Reprezintă oare rîndurile de față o denigrare gravă a filozofiei și a filozofilor? Credem că nu și iată cîteva motive.

Mai întîi, dacă este adevărat că filozofia s-a înfățișat mai modestă decît speram și credeam cîndva, e tot la fel de adevărat că și omul însuși se înfățișează

mai modest decît eram doritori să-l vedem. Amîndoi eșuează cumva, rămîn mai prejos decît ar fi fost ideal. Dar eșecul filozofului și al filozofiei este asemenea morții eroului tragic — intrată în esențialitate —, în timp ce eșecul nostru, al celorlalți, este derizoriu și anonim ca moartea de rînd. Proporția dintre termeni se păstrează, așadar, chiar dacă termenii ei înșiși pierd din valoare în absolut. Putem deci iubi filozofia ca și pînă acum.

În al doilea rînd, lupta dar și complicitatea filozofiei cu diferitele tipuri de cenzură au mutat și mută, cu necesitate, reperele lumii. Filozofia n-a fost niciodată contemplație dezinteresată și n-a trebuit să-l aștepte pe Marx pentru a învăța să se opintească la roata istoriei și a-i modifica cursul. Nu denigrează cu adevărat filozofia decît cel ce o socotește inutilă. Pînă și cenzura, care adesea se străduiește să-i pună piedici, îi arată prin chiar aceasta un involuntar respect.

În sfîrșit mai cred că, încercuiți cum sîntem de atîtea anxietăți, nesiguri pe toate dar nedorind nici să ne predăm cu totul nesiguranței, lipsiți de răspunsurile decisive din partea cerului și a pămîntului dar perseverînd în a le căuta, adesea nu ne mai rămîne altceva de făcut decît să întreprindem ocoluri spunîndu-ne unii altora, dar și nouă înșine fel de fel de povești. Dintre acestea, unele sînt mai scurte și mai simple, altele sînt mai lungi și mai elaborate. Există și cîteva foarte cuprinzătoare și ele au o precădere implicită, fiindcă le includ în povestea lor pe toate celelalte. *Am numit filozofia.*

II

Filozoful în cetatea sa

1. Ipoteza cenzurii poate fi aplicată lui Platon

A încerca acum aplicarea modelului expus sumar în paginile precedente la Platon și la scrierile acestuia îmi pare a fi o întreprindere pe cît de plină de dificultăți și probleme, pe atît de incitantă și chiar de promițătoare. Și aceasta din mai multe motive.

Mai întîi, este clar pentru oricine că între Platon și cetatea sa, Atena, a existat un conflict. Platon vorbește în mod expres despre destinul tragic al lui Socrate, ca în *Apologia*[26] și *Phaidon*, face referințe la propriile experiențe, ca în *Scrisoarea a VII-a*[27], are în vedere anumite „cazuri", ca în *Protagoras*, sau ia în discuție, ca în *Republica*, în chip general, soarta filozofului în cetate[28]: „Iar pe cel ce încearcă să-i dezlege și să-i conducă pe drum în sus, în caz că ei ar putea să pună mîinile pe el și să-l ucidă, oare nu l-ar ucide?"

Nu e greu de văzut că realitatea și efectele acestui conflict formează un *curent* ce străbate în toate direcțiile scrisul platonic. Nu trebuie niciodată uitat că, pentru Platon, filozoful în cetate este nici mai mult nici mai puțin decît asemenea unui „om căzut printre fiare"[29], iar în cazul cel mai bun concetățenii îl socotesc inutil, dar adesea se întîmplă să-l trateze ca pe un element periculos. Or, în atare caz, e dificil de închipuit cum ar fi putut scrisul platonician să fie elaborat fără intenția de a reprezenta și o *strategie de atac*

și de apărare în același timp. El depinde atunci nu numai de autor, ca să spunem așa, dar și de presiunile reale sau potențiale pe care Cetatea le exercita asupra acestuia, înfățișîndu-se astfel drept un compromis delicat, obținut în urma unei complicate „negocieri" între cenzură și cel cenzurat. Rezultă, de fapt, că nici o problemă platonică nu poate fi „pură": Platon nu se adresează cititorului de astăzi, ci celui din vremea sa, cu care, într-un fel sau într-altul, el trebuie să se confrunte. Pretutindeni, așadar, chiar dacă în proporții diverse, acest caracter strategic al scrisului platonic e necesar a fi luat în seamă și în calcul, ceea ce înseamnă să rostim întotdeauna trei întrebări fundamentale: ce *voia* Platon să spună, ce *putea* Platon să spună și *cum reușea* Platon să spună ceea ce voia să spună.

Pe de altă parte, a vedea scrisul platonic în relație cu cenzura și sub presiunea acesteia poate, cred, contribui la înțelegerea mai profundă a caracterului literar și artistic pe care el îl posedă, caracter ce a încîntat, dar a și derutat atîtea generații de comentatori. O aluzie face Platon însuși, în *Protagoras*[30], sugerînd că poezia, literatura au fost dintotdeauna mijloace de a evita cenzura. Deja vechii poeți — Homer, Hesiod, Simonides, Orfeu etc. — ar fi fost, de fapt, sofiști „camuflați", de frica persecuției. Aluzia spune în plus și în mod specific ceva despre autorul care o face și care, pesemne, generalizează propria sa experiență a luptei cu cenzura. În orice caz, încă din Antichitate, exista amintirea unui „Platon persecutat". Numenius din Apameea credea, astfel, că Platon fusese un pitagorician disimulat și care ar fi găsit o medie „între a fi clar și a nu fi, spre a scrie în siguranță." De aici — crede Numenius — provine și dificultatea pentru interpreți de a-l înțelege în chip unitar: „Scri-

ind astfel, el a oferit motiv pentru vrajbă și divergență a opiniilor de după el, însă nu din vreo invidie sau rea intenție."[31] Așadar este vorba despre o cenzură informală ce se apropie în mică măsură de modelul propus de Leo Strauss.

Oricum, faptul că Platon a fost și un foarte mare scriitor, chiar un extraordinar poet în proză, cu aceasta toată lumea este de acord. Dar ce rol joacă esteticul, literarul în filozofie în general și în filozofia sa mai cu seamă și de ce Platon a uzat din plin de metode literare *pe care nu arareori le-a respins explicit* — iată o chestiune îndelung discutată și asupra căreia nu există deloc un acord. Julius A. Elias[32], spre pildă, arăta că se pot distinge patru linii fundamentale de interpretare a relației dintre filozofie și literatură:

1. Literatura este înțeleasă ca o „minciună" pe care filozofia are datoria să o înlăture pentru a restabili adevărul. (Este poziția explicită a lui Platon față de poeți și literatură în *Republica*.)

2. Literatura are un rol educativ și propedeutic, pregătind spiritele pentru contactul mai înalt cu filozofia „pură". În particular, trebuie notat că partizanii esoterismului platonic, ai „doctrinei nescrise", precum Krämer ori Findlay, trebuie să se bizuie tocmai pe o asemenea ipoteză interpretativă a literarului.

3. Literatura și poezia, ca forme ale intuiției transcendentale, au virtuți comunicative de care rațiunea singură — și se asumă că filozofia este tipul de expresie rațională prin excelență — nu este în stare. Literatura ar întregi, în felul acesta, filozofia.

4. Filozofia și rațiunea eșuează complet și, de aceea, numai literatura mai poate comunica ceva adevărat.

Autorul amintit favorizează, pentru înțelegerea lui Platon, interpretarea nr. 3 — în tradiția romantică

a lui Schleiermacher —, fără a o respinge nici pe cea cu nr. 2. Problema este însă, după părerea mea, că nici una dintre aceste patru direcții de interpretare și studiu nu poate să explice suficient marele paradox al lui Platon: un excepțional scriitor care, în același timp, denunță, cu ferocitate aproape, literatura și poezia. Faptul că un autor respinge la alții ceea ce el însuși practică ar putea fi, cred, înțeles mai bine în contextul unei relații cu cenzura, cînd literarul și poeticul pot căpăta un rol esențial în economia mascării caracterului justificativ al rațiunii. Ar fi vorba, după cum vom încerca să arătăm, despre prezența unor tactici „diversioniste", de derutare a cititorului, chiar și a celui inteligent, tactici în cadrul cărora colaborează în chip coerent și fundamental o denunțare formală a literaturii laolaltă cu existența ei de fapt.

Mai există, în sfîrșit, încă un motiv pentru care aplicarea ipotezei cenzurii la Platon se poate dovedi utilă: într-adevăr, am văzut că, pentru a fi utilizată în afara unor cazuri particulare și limitate, această ipoteză presupune o înțelegere neconvențională a naturii filozofiei, în care aceasta apare drept un demers justificativ ce-și ascunde natura și nu unul euristic — de descoperire a unor adevăruri — sau măcar unul „anamnestic" — de redescoperire transcendentală a lor.[33] Probabil însă că nici un alt gînditor nu a avut un rol mai decisiv în impunerea și în menținerea înțelegerii „convenționale" decît Platon însuși. Mai mult: atîta vreme cît vom rămîne influențați, fie și în chip subtil, de o formă sau alta de platonism, interpretarea „convențională" ne va apărea în ordinea firească a lucrurilor și imposibil de ocolit. Trebuie, de aceea, imediat adăugat că imensa majoritate a interpreților lui Platon l-au studiat și au căutat să-l înțe-

leagă exact din perspectiva, mărturisită sau nu, a concepției „convenționale" despre filozofie. Cu alte cuvinte, ei sînt, într-un fel, *platonizanți, chiar atunci cînd nu sînt platonicieni,* iar primul și cel mai celebru dintre aceștia n-a fost altul decît Aristotel. Fără îndoială, s-ar putea spune că nu poți înțelege ceva sau pe cineva, dacă nu cauți o bază comună între tine și ceea ce vrei să cunoști. *Similia similibus agnoscis.* Lucrul este, pesemne, adevărat, dar, aplicat cazului nostru, el nu presupune că trebuie să fii măcar *underground* platonizant ca să-l înțelegi pe Platon. Să fii om îmi pare destul. Dimpotrivă, o perspectivă „neconvențională" poate revela lucruri pe care altfel le-am ignora, le-am trece sub tăcere sau le-am califica cu ușurință drept inepții și ireverențe. De aceea, pentru că ispita platonizării rămîne, orice am face sau spune, teribil de puternică și de insidioasă, o atare perspectivă ar putea avea sorți să spună ceva neașteptat nu numai despre Platon, dar și despre noi înșine și despre iluziile de care ne este atît de greu să ne despărțim.

2. Cetatea și filozoful — două ipoteze

Acum, este limpede că analiza propusă aici trebuie să pornească de la starea de conflict dintre Platon și Cetate. Am voi să înțelegem în ce constă natura acestui conflict, care sînt efectele lui asupra filozofului și, mai ales, măsura și gradul în care el dezvoltă o cenzură asupra exprimării ideilor. Căci un om poate fi în conflict cu societatea, fără ca de aici să rezulte că aceasta exercită o cenzură asupra exprimării și a opiniilor indivizilor ce o compun sau asupra unei anumite categorii. Este, de asemenea, important să înțe-

legem caracterul amintitei cenzuri și felul în care ea acționează psihic asupra unui autor filozof. Fiindcă, pînă la urmă, cenzura nu este nici un individ, nici un grup, nici o organizație birocratică, ci o atmosferă.

În înțelegerea acestui conflict au apărut două linii fundamentale de interpretare. Prima dintre ele, pe care o putem numi „tradițională" și care, în același timp, este și majoritară, ținînd seama de numărul celor care au îmbrățișat-o, îi are drept reprezentanți „clasici" pe E. Meyer[34] și pe E. Zeller[35] și pornește de la ideea că există *o incompatibilitate de fond între adevăr și Cetate*, mai ales cînd aceasta este prost condusă. Or, cum filozoful (Socrate, Platon etc.) este acela care spune și mărturisește adevărul, e de înțeles că Cetatea îl va persecuta, îl va interzice și chiar, în ultimă instanță, îl va ucide. Această poziție — în chip evident platonizantă — a fost mai recent și în chip pregnant exprimată de Gabriel Liiceanu prin imaginea *medicinii spirituale*[36]: Societatea — afirma el în esență — este în anumite cazuri „bolnavă" spiritual. Spre deosebire însă de bolile fizice, boala spirituală are o particularitate: cel atins de ea se crede sănătos și nu socotește că ar avea nevoie de medic sau medicație în vreun fel. De aceea, atunci cînd filozoful, care este în realitate medicul spiritual, dorește să tămăduiască societatea spunîndu-i adevărul, aceasta nu numai că nu acceptă, dar reacționează cu brutalitate și cu indignare. Se poate ușor vedea că o atare interpretare presupune a accepta, mai întîi, că filozoful spune „adevărul" orice s-ar întîmpla și, în al doilea rînd, că persecuția se explică prin ignoranță, obscurantism, intoleranță ce pot fi echivalate cu o maladie spirituală. În privința primei presupuneri, am arătat deja că ea nu mi se pare acceptabilă. Dar dacă este așa și deci dacă filozoful nu vine să rostească „adevărul", el nu

poate fi considerat a fi un „medic spiritual", iar persecutarea sa eventuală nu mai poate fi explicată în termenii la care ne-am referit.

Totuși, obiecția cea mai gravă împotriva interpretării „tradiționale" a persecutării filozofiei se leagă de cea de-a doua implicație. Într-adevăr, însăși existența publică, fie și un timp limitat, a filozofiei într-o societate intolerantă, închisă, obscurantistă și ignorantă pare imposibilă. Căci pentru a fi persecutată, filozofia trebuie mai întîi să existe, *să fie lăsată să existe*. În fond, așa cum aflăm din *Criton*, Socrate nu s-a dus la Sparta sau în Creta să-și expună ideile, deși se pare că aprecia acele societăți. Iar Menon îi declară lui Socrate că, probabil, oriunde în afara Atenei, el ar fi fost arestat, fiind socotit un „vrăjitor" (*goes*)[37]. În cetățile cu adevărat intolerante, „bolnave spiritual", dacă vreți, practica filozofării este pur și simplu cu neputință și numai într-o societate relativ ori comparativ liberală și democratică, precum Atena lui Socrate ori Olanda lui Spinoza, ea se poate manifesta. Față de aceasta, partizanii interpretării „tradiționale" obișnuiesc să arate, pe urmele lui Platon, ale lui Xenofon și ale lui Aristotel, cît de degenerată și plină de vicii era, în realitate, democrația ateniană. Scrie astfel Zeller, referindu-se la epoca lui Socrate (și, *a fortiori*, a lui Platon): „Unde mai era acea moralitate plină de substanță ai cărei reprezentanți ar fi trebuit să fie Anytos și Meletos? Nu erau de mult toate raporturile, perspectivele și felurile de viață pătrunse de o subiectivitate mult mai periculoasă decît cea socratică? Nu se obișnuise de mult lumea să vadă demagogi și oligarhi în locul marilor oameni de stat din vechime...? Nu parcurseseră toți învățații acelui timp o școală a iluminismului care distrusese complet credința și obiceiurile strămoșești?"[38] Fie, acum,

că cei ce afirmă acestea erau, mai pe față sau mai pe ascuns, partizanii unor regimuri relativ autoritare, așa cum au fost destui dintre savanții germani din secolul precedent care au creat și au inspirat în mare măsură filologia clasică[39], fie că ei declară democrația atenian o formă primitivă și inferioară de democrație, mai prejos de formele moderne[40], în ceea ce privește problema persecuției, concluzia este asemănătoare: într-o societate „rea", prost cîrmuită, unde mulțimea incultă guvernează neînfrînat, filozoful e neapărat să fie persecutat.

Problema este însă că apare foarte greu de văzut Atena drept o lume închisă, „bolnavă spiritual", dacă aceasta are vreo legătură cu obtuzitatea de spirit, incultura și intoleranța. Iar ca să dovedim aceasta nu este nevoie să citățm din faimosul discurs funebru al lui Pericle, redat de Tucidide — discurs ce ar putea fi considerat a vorbi *pro domo* —, ci putem să-i dăm cuvîntul chiar lui Platon: „Mai întîi de toate — spune el, referindu-se la societatea atenian — nu sînt oamenii aceia *liberi*, iar cetatea nu ajunge să fie plină de *libertate* și de *libertatea cuvîntului* și nu există acolo îngăduința de a face ceea ce poftești? [...] Oamenii sînt *variați* într-o astfel de orînduire mai mult ca oriunde. [...] Există o bună șansă ca aceasta să fie cea mai frumoasă dintre orînduiri: precum o haină colorată cu toate culorile, așa și democrația, *colorată cum este cu toate caracterele*, ar apărea cea mai frumoasă [...]" (*subl. A. C.*).[41] Poate fi o astfel de cetate intolerantă, închisă? Cît despre nivelul de înțelegere și de cultură al Atenei, ce să mai vorbim? Pot fi socotiți needucați, ignoranți oamenii a căror supremă distracție erau Sofocle și Euripide cu ocazia Marilor Dionisii, ca să nu mai vorbim despre spectacolele de ditirambi sau despre întrecerile muzicale? Cîți dintre concetățenii

noștri ar suporta trei zile consecutive de teatru „grav", „serios" (ba și tragic pe deasupra) de dimineața pînă seara? Cîți dintre ei n-ar dezerta din primele minute pentru a somnola înaintea micului ecran? Și cîți dintre aceiași contemporani ai noștri, trăitori în marile democrații moderne de care sîntem atît de mîndri, ar fi în stare să înțeleagă, să aprecieze și să judece substanța politică a majorității discursurilor transcrise de Tucidide? Iar acest extraordinar nivel al Atenei nu era doar proprietatea unor privilegiați, căci — afirmă Platon, aristocratul Platon — la Atena prea puțin se mai deosebeau după felul de a se purta și de a vorbi cetățeanul, metecul și sclavul.[42]

Dar ipoteza „tradițională" se mai izbește de o dificultate: dacă persecuția filozofiei a venit totuși din partea unei societăți închise, needucate și obtuze, care este rostul dialogurilor platoniciene? E necesar ca, în cazul acceptării acestei ipoteze, să invocăm existența unei doctrine orale și secrete și să caracterizăm scrierile platoniciene drept „exoterice". Dar dacă o atare implicație este oricum destul de șubredă fie și din motive de psihologie a creației — cum am încercat să arăt —, ea se vădește a fi cu atît mai nesigură atunci cînd ținem seama de incontestabila și chiar de proverbiala inteligență și cultură a cetățeanului atenian mijlociu. E dificil de văzut în ce fel discriminarea pe care o presupune neapărat „citirea printre rînduri" se putea aplica tocmai unui atare public sau, altfel spus, oriunde mai degrabă decît în Atena clasică ar fi avut sens utilizarea unei tehnici de a distinge între cei inteligenți și cultivați, pe de-o parte, și cei „săraci cu duhul", de partea cealaltă.

Împotriva atitudinii și interpretării „tradiționale" și „majoritare" s-au ridicat „minoritarii", printre care vocea de departe cea mai puternică și mai interesantă

a fost cea a lui Karl Popper. În primul volum al cărții sale *The Open Society and Its Enemies*, Popper nu ezită să răstoarne aproape cu totul datele problemei, trecînd răspunderea, ca să zicem așa, de pe umerii Cetății pe cei ai filozofului și în special pe cei ai lui Platon. Lui nu îi este greu să arate, criticîndu-l cu severitate pe E. Meyer și pe alții, că a reduce conflictul dintre filozofie și societate la Atena la ura dintre mulțimea obtuză și needucată și o elită cultivată și inteligentă, căutătoare a adevărului este un nonsens.[43] Pentru Popper, societatea ateniană este o „societate deschisă" — prima din istorie, probabil. Ea se definește în raport cu societatea care a precedat-o, numită de Popper și „magică", „tribală", „colectivistă" sau „organică", prin aceea că „indivizii se confruntă cu decizii personale".[44] Diversificarea, cosmopolitismul, competiția socială și economică, libertatea de expresie sînt, desigur, caracteristicile acestei forme de organizare, prezente la Atena și pe care democrațiile moderne au dezvoltat-o ulterior la altă scară. Popper socotește că ideologia democratică și liberală a „societății deschise" a fost exprimată de reprezentanții a ceea ce el numește Marea Generație: Pericle, Protagoras, Democrit, Lycophron, Euripide, Antiphon, Alcidamas, Antisthenes: „Dar în această perioadă, la generația căreia i-a aparținut și Tucidide s-a afirmat un nou crez în rațiune, în libertate și în frăția dintre toți oamenii — crezul nou și, cred eu, singurul posibil, al societății deschise."[45] Socrate ar fi aparținut și el, cu trup și suflet, aceleiași Mari Generații. Popper îl vede ca pe un critic „din interior" al democrației, dar ca pe un democrat în fapt. „Există — observă el — o deosebire fundamentală între o critică democratică a democrației și o critică totalitară a ei. Cea făcută de Socrate a fost critică democratică, a fost

chiar genul de critică ce constituie viața însăși a democrației."[46]

Această opinie nu este împărtășită de un alt „minoritar", încă mai radical decît Popper, anume I. F. Stone, care, în cartea sa *Procesul Socrate*, susține că „dialectica negativă a lui Socrate — dacă ar fi fost luată în serios de către cetate — ar fi făcut imposibile și democrația și echitatea..." El continuă: „Socrate și discipolii săi priveau societatea umană drept o turmă care trebuia să fie în mod necesar condusă de regi. Atenienii, pe de altă parte, socoteau că omul, după expresia lui Aristotel, este un *animal politic* dotat cu *logos*, adică dotat cu rațiune și capabil, spre deosebire de celelalte specii de animale, să distingă binele de rău și să guverneze singur polisul."[47] Popper, dimpotrivă, scrie: „Există o deosebire fundamentală între o critică democratică a democrației și o critică totalitară a ei."[48] Platon ar fi fost exact un asemenea *critic totalitar al democrației*, inamic al „societății deschise", partizan al unei forme perfecționate de neotribalism organicist și totalitar, pentru care exemplele moderne nu lipsesc. Karl Popper accentuează deosebirea dintre Socrate și Platon în termeni simpli, dar duri și lipsiți de echivoc: Platon „l-a trădat pe Socrate". Sau: „Socrate refuzase să negocieze în privința integrității sale personale. Platon a alunecat pe un drum pe care a fost silit să cedeze din integritatea sa cu fiecare nou pas pe care-l făcea."[49] În general Popper consideră pe Platon un ins tragic, scindat între admirația pentru Socrate și nevoia de a-i combate idealurile politice și etice. Ideea mai veche a lui A. Taylor care diviza dialogurile lui Platon în „socratice" (redînd destul de corect opiniile lui Socrate) și „platonice" (dialogurile de bătrînețe ce ar prezenta crezul propriu-zis plato-

nician) este astfel reluată într-o manieră psihologizantă.

Dintr-o asemenea perspectivă, este clar că persecuția la Atena, cînd există, reprezintă doar o îndreptățită în fondul ei apărare a democrației împotriva inamicilor săi declarați, așa cum e cazul lui Platon. Căci democrația trebuie să se arate severă cu cei intoleranți sau care îi contestă temeiul, cam în felul în care John Locke socotea că statul tolerant pe care el îl propunea trebuie totuși să-i persecute pe catolici — fiindcă aceștia sînt, după el, intoleranți și fanatici —, cît și pe atei — fiindcă aceștia subminează fundamentul universal al moralei și dreptului.[50] Dar cum se explică persecuția lui Socrate, despre care Popper afirmă că nutrea sentimente democratice? Explicația ar sta — crede Popper — mai degrabă într-un lanț de erori: legăturile lui Socrate cu cîțiva notorii oligarhi compromiși — Critias, Charmides, Alcibiade — l-ar fi compromis și pe el înaintea reprezentanților democrației restabilite după domnia celor Treizeci de Tirani. Democrații nu i-ar fi dorit totuși moartea, ci doar exilul, dar lipsa de flexibilitate și de spirit de compromis a lui Socrate — lăudabilă în sine — i-ar fi pecetluit destinul.[51] Se vede bine faptul că Popper, care este un liberal, un democrat și un antidogmatic, nu poate accepta că, în principiu, o societate autentic democratică ar putea persecuta gîndirea și filozofia, iar dacă acest lucru pare să se întîmple totuși la un moment dat, el trebuie explicat neapărat fie prin caracterul mărturisit antidemocratic al gîndirii respective, fie printr-o eroare conjuncturală, căci oamenii fiind ceea ce sînt, nici o societate nu e perfectă. Cît despre Stone, acesta explica persecuția lui Socrate prin nervozitatea societății ateniene în urma celor „trei seisme" politice pe care ea tocmai le cunoscuse: răstur-

narea democrației în 411 a.Chr., cea din 404 a.Chr. și pericolul unei răsturnări similare în 401 a.Chr.[52]

Recunoscînd valoarea acestor analize și acceptînd întru totul importanța de principiu a unei critici neconvenționale, „din afară" a platonismului — ceea ce a stîrnit, de altfel, teribila indignare a numeroși platonizanți[53] — nu pot să nu-mi exprim destule dubii privind soluția de ansamblu pe care gînditorii amintiți o dau conflictului dintre filozofie și societate la Atena. Mai întîi de toate, este greu de înțeles, în termenii teoriei despre „societatea deschisă", de ce oligarhul și antidemocraticul Platon s-a bucurat practic de o situație relativ mai bună decît liberalul — după Popper — Socrate. Fiindcă, deși numeroasele aluzii la persecutarea filozofiei întîlnite în opera lui Platon sînt formal legate de numele lui Socrate, implicit ele trebuie să fi făcut aluzie și la situația lui Platon însuși, care trebuie să se fi simțit de destule ori amenințat și periclitat. Totuși, după un autoexil de cîțiva ani după moartea lui Socrate, Platon a trăit la Atena, unde a fundat și a condus Academia, în timp ce învățătorul său fusese judecat și condamnat la moarte în aceeași cetate. Pe de altă parte, sugestia că această condamnare s-ar fi datorat unor „erori umane", că „Anytos, liderul democratic care a sprijinit acuzarea, n-ar fi intenționat să facă un martir din Socrate, scopul său fiind numai să-l exileze" — cum scrie Popper[54] — este cu neputință de susținut. Într-adevăr, acuzatorii lui Socrate, printre care Anytos, ceruseră explicit pedeapsa cu moartea.[55] Conform legii ateniene, în cazul cînd era găsit vinovat, acuzatul avea dreptul să facă o contrapropunere de pedeapsă la cea cerută înainte de acuzare, iar tribunalul era obligat să aleagă între cele două pedepse — cea avansată de acuzare și cea propusă de apărare — fără să aibă dreptul

de a se opri la o a treia. Prin urmare, dacă liderii democrației ar fi vrut într-adevăr să-l cruțe pe Socrate, le-ar fi fost foarte ușor s-o facă, propunînd ei, drept pedeapsă, exilul.[56]

Dar interpretarea lui Popper se izbește și de alte obstacole: ea nu explică de ce, în vremea lui Pericle, fusese persecutat Anaxagoras, de ce suspiciunea — întemeiată sau nu — că Socrate s-ar fi ocupat (la fel ca și Anaxagoras) de „fizică" și de „meteorologie" — adică de „științele naturii" — putea contribui la o condamnare. Poate fi considerată „deschisă" o societate care persecută știința? Pe de altă parte, Socrate remarca în *Euthyphron*, 3 c, că, la Atena, nu simplul fapt de a profesa anumite idei mai neobișnuite era primejdios, ci a voi să le propagi, a „învăța pe alții știința pe care o ai". Poate fi însă considerată cu adevărat liberă o societate care cenzurează comunicarea intelectuală și care e dispusă să se arate îngăduitoare doar cu cel ce se angajează să nu-și difuzeze anumite idei în public?[57] Și să nu uităm niciodată că toate aceste interdicții și persecuții nu-l puteau privi numai pe Socrate, ci și, într-o anumită măsură, pe Platon însuși, care n-ar fi insistat atît asupră-le, dacă ele ar fi fost deja doar istorie. Și iarăși, cum să explici numai din perspectiva unui conflict politic punctual faptul că Socrate considera că acuzatorii săi formali — Anytos, Meletos — sînt mai puțin primejdioși decît o anumită opinie publică anonimă defavorabilă, decît rumorile care circulau în legătură cu el de foarte multă vreme?[58] De ce putea deveni periculos la Atena să se rîdă de cineva la teatru, așa cum se rîsese de Socrate în piesa lui Aristofan *Norii*? De ce Platon, nu numai în *Apologia*, dar și în *Republica*, sugerează că persecutarea și ridiculizarea filozofului și a filozofiei pot merge mînă în mînă?[59] Conexiunea dintre o

opinie publică ostilă și persecuția organizată de stat nu apare limpede nici dacă se invocă ipoteza „celor trei seisme" a lui Stone. Căci este o lume liberă aceea în care un tribalism public face legea? Mi se pare, în consecință, cu neputință de contestat faptul în sine și de principiu al persecuției și al cenzurării liberei cugetări la Atena, fie și în afara unor considerente politice conjuncturale.

Dar dacă așa stau lucrurile, înseamnă că ambele moduri de a explica conflictul filozofie–societate — și cel „majoritar" și cel „minoritar" — se înfățișează, pînă la urmă, incomplete, insuficiente, nici unul dintre ele părînd să nu poată da seama de complexitatea relației dintre factorii ce intrau în conflict, în același timp ambele arătîndu-se puțin capabile să caracterizeze societatea ateniană cu oarece claritate și adecvare.

3. Cum funcționează o democrație directă

După părerea mea, dificultățile pe care am încercat să le ilustrez apar din pricina utilizării nepotrivite a opoziției *societate închisă–societate deschisă*. Or, societatea ateniană nu poate fi descrisă corect folosindu-se în chip unilateral numai unul dintre acești doi termeni. O mai bună caracterizare generală a sa ar fi cea de societate *ambivalentă*. Dar aceasta nu înseamnă că societatea ateniană trebuie imaginată ca imperfectă sau incompletă *qua* democrație (dacă lăsăm deoparte chestiunea sclavilor și a cetățenilor „pasivi" — femeile și metecii). Dimpotrivă, tocmai caracterul *radical* al acestei democrații, care se manifestă în exprimarea *directă, nemijlocită* și *completă* a suveranității populare (a *demos*-ului) conduce, în ultimă instanță, la ambivalență.

Într-adevăr, democrațiile moderne, fiind indirecte și reprezentative, se bizuie pe existența unui set de distincții funcționale și instituționale ce nu aveau cum să existe la Atena. Astfel, în aceste democrații moderne se observă, mai întîi de toate, prezența unei separări bine marcate între rolul de *subiect activ* și cel de *subiect pasiv* în viața politică: marea majoritate a cetățenilor sînt, în mod obișnuit, subiecți pasivi și numai o dată la cîțiva ani, în timpul campaniei electorale și al alegerilor, ei devin pentru un răstimp limitat activi. În schimb, numai o foarte restrînsă minoritate de reprezentanți — deputați, consilieri etc. — sînt activi politic de-a lungul unei perioade mai lungi. Lucrurile stăteau, desigur, cu totul altfel la Atena: aici suveranitatea populară se exprima în cadrul „ecclesiei" ce cuprindea toți cetățenii — cca 40 000–50 000 — chiar dacă nu toți puteau participa efectiv deodată la adunări. În principiu însă, putem spune că rolul de cetățean „obișnuit" și cel de parlamentar nu erau distincte. Mai mult, fiindcă — după cum s-a socotit — cel puțin 7 000 de cetățeni îndeplineau anual felurite magistraturi — membri ai Consiliului (*bouleutai*), ai diferitelor comisii, erau un fel de miniștri (*prytanes*), jurați în tribunale (*dikastai*) —, fiind, în principiu, desemnați în aceste funcții prin tragere la sorți — se poate spune că, în fapt, nici rolul de magistrat sau de politician nu presupunea o distincție esențială față de poziția de „simplu cetățean" (*idiotes*).[60]

Or, această caracteristică face, la rîndul ei, ca *sfera libertății și cea a responsabilității* să fie mult mai greu de distins la Atena decît la noi. A te implica în politică reprezenta nu numai un drept, dar totodată și o obligație a cetățeanului, chiar dacă — se pare — nu exista o lege explicită sancționînd pasivitatea politi-

că.[61] Oricum, chiar dacă, la rigoare, societatea putea tolera existența unui număr mic de cetățeni „bizari", dezinteresați de afacerile publice, în cazul în care această bizarerie s-ar fi răspîndit și ar fi făcut școală, ea ar fi subminat însăși buna funcționare a sistemului, lipsindu-l de participarea largă pe care el o presupunea.[62] Așa ar fi făcut Anaxagoras; întrebat de ce nu se îngrijește de patrie, acesta ar fi răspuns: „eu mă îngrijesc de patrie" și a arătat înspre cer. Se poate spune de aceea că tocmai datorită caracterului său *participativ*, democrația ateniană — ca orice democrație directă — presupune o limitare a libertății personale.

În cazul acestei democrații însă, participarea are un conținut diferit de cel presupus de *participarea organică*, „magică", caracteristică societăților tribale la care se referea Popper. În acele societăți, individul îndeplinește un rol dinainte prescris de cutuma tribală și de rit și este lipsit de personalitate și de inițiativă. La Atena, dimpotrivă, individului i se pretinde să se afirme ca o personalitate și să dovedească inițiativă, să se exprime diferențiat, căci procesul democratic presupune întotdeauna o alegere între mai multe opțiuni posibile ce intră în concurență. De aceea, societatea ateniană era dominată de spiritul concurențial, „agonal", de dorința de a te întrece cu ceilalți și de a excela, dovedindu-te cît mai bun (*aristos*). Numai că *agon*-ul, competiția, se realizează întotdeauna într-un cadru dat și în limitele unor reguli *limitate la spațiul cetății*. De aceea, inițiativa individuală nu-și putea permite să rupă sau să pună la îndoială cadrul participativ: ea e datoare să se exprime, nu la modul generalului uman, ci să facă manifestă o *politică*, adică un fel de existență a Cetății, a *polis*-ului, cu putință doar în cadrul *polis*-ului. Deci, spre a se afirma, indi-

vidul are la dispoziție mai multe opțiuni, ceea ce stimulează inițiativa și diferența. Dar este întotdeauna vorba despre inițiative și diferențe *politice*, ce nu au voie să se desprindă de comunitatea Cetății și din participarea la ea. Orice discurs care, direct sau indirect, ar face abstracție de calitatea de cetățean a emitentului sau a receptorului devine suspect, căci societatea pretinde participarea din partea unui cît mai mare număr, dacă nu a tuturor, la politic. Așadar, pe de o parte, individul este solicitat să se exprime ca persoană de sine stătătoare: el posedă *isegoria* — dreptul de a vorbi liber în adunări, ca și *parrhesia* — libertatea de expresie în sens larg. Numai că aceste drepturi rămîn în chip esențial asociate sferei politicului. *Isegoria*, într-adevăr, se referea la dreptul oricărui cetățean de a vorbi în *Ecclesia*, atunci cînd crainicul întreba, după prezentarea unui proiect legislativ (*probouleuma*): „Cine dorește să vorbească?" Metecii ori femeile, cei decăzuți din drepturile civice (loviți de *atimia*) nu beneficiau de *isegoria*, care apare astfel ca un *drept politic* și nu unul *civil*, precum libertatea cuvîntului din zilele noastre.[63]

Prin urmare, nu numai că societatea nu distingea clar între drepturi și obligații — ceea ce antrena o anumită nesiguranță a individului[64] —, dar ea nu stabilea esențiala noastră distincție între drepturile și libertățile *civile* și cele *politice*. Beneficiai de o libertate — de exemplu cea de expresie — fiindcă și în măsura în care erai cetățean, nu fiindcă erai o persoană umană. Conceptul nostru de „drepturi ale omului" — ceea ce presupune anumite drepturi asociate esenței umane — era necunoscut în Atena clasică. Una dintre consecințe era indistincția dintre corpul politic și ceea ce tot astăzi numim „societatea civilă". Democrațiile moderne — mai puțin radicale decît cea ate-

niană — au în schimb o *transcendență* ce lipsea acesteia: temeiurile lor se află nu doar în voința indivizilor ce compun societatea, cum se întîmpla în Antichitate, ci și într-o ipoteză axiomatică asupra naturii umane, promulgată explicit drept lege universală.[65] Or, lipsa acestei transcendențe, cît și indistincțiile la care m-am referit introduc în societățile antice, cele mai libere și mai democratice, ambivalențe ale libertății, dublînd mereu drepturile prin conul de umbră al unor prohibiții.

Dar în ce fel se exprimau acestea din urmă? În societățile moderne, eventualele prohibiții, ce decurg dintr-un sistem legislativ abstract, sînt puse în mișcare de Stat prin diferitele sale instituții și forme organizatorice. Atunci cînd există o cenzură, ea tinde să fie și o cenzură formală, o colecție mai mult sau mai puțin largă de interdicții explicite. Dar, la Atena, indistincția dintre politic și civil face și ca noțiunea noastră de Stat să nu fie pertinentă. *Politeia* înseamnă deopotrivă „constituție", „stat", dar și „caracterul național" viu, care se manifestă atît în actele publice, cît și în cele private. De aceea, grecii nu asociau „politeia" unui teritoriu, ci corpului cetățenesc: ei vorbeau despre *politeia Athenaion* (a atenienilor), acolo unde obișnuințele noastre lingvistice și politice ne-ar indica să spunem „statul sau constituția Atenei sau ateniene".[66]

Mai mult, Statul tindea să se confunde cu societatea, ceea ce apare cu pregnanță în sistemul judiciar: la Atena nu exista procuratură, astfel că, formal cel puțin, un proces civil și unul penal nu se deosebeau.[67] Cetățeanul era socotit responsabil să dea în judecată pe oricine se făcea vinovat, după părerea sa, de o ofensă nu numai cu caracter privat, dar și public, astfel încît — contrar a ceea ce crede Hannah

Arendt[68] — nici sfera privată și cea publică în anumite situații nu mai erau bine distinse, ceea ce, de altminteri, putea conduce la confuzii serioase. Lipsa unui acuzator public (procuror) provoca uneori conflicte greu de imaginat astăzi: în dialogul lui Platon *Euthyphron*, personajul omonim se simțea obligat, din motive religioase, să-și acuze tatăl de uciderea involuntară a unui servitor, deoarece acesta nu avea rude care să poarte acuzația, așa cum se obișnuia.[69]

În această situație, singura formă de cenzură care exista, dar care putea fi foarte eficace, rămîne cenzura informală, pe care am numit-o „cenzura la purtător". Dacă pentru noi, astăzi, opinia publică, cu presiunile și restricțiile pe care ea le exercită, pe de o parte, și interdicțiile oficiale și legale, pe de alta, constituie lucruri perfect distincte, nu tot așa stăteau lucrurile pentru atenieni: opinia publică era totodată și voință legiuitoare în *Ecclesia* și voință judiciară în tribunalele alcătuite de jurați. Părerile colective privitoare la acțiunile, la moralitatea și la ideile exprimate de un cetățean — „gura satului", cum i-am spune noi astăzi — constituiau de asemenea și o forță politică considerabilă, tocmai datorită sistemului participativ al democrației antice. Iar dacă în lumea modernă, rumorile privitoare la o persoană pot, în general, să-i pricinuiască doar daune morale și nu pot deveni, în sine, temei pentru darea în judecată și cu atît mai puțin pot duce la condamnarea penală a persoanei respective, nu tot așa la Atena: aici *rumoarea publică era o redutabilă forță politică*, așa cum se vede și din procedura „ostracismului".

Apoi, de vreme ce completul de judecată era format dintr-un număr mare — cîteva sute — de cetățeni și nu existau judecători profesioniști, o rumoare publică persistentă, defavorabilă unei anumite per-

soane date în judecată devenea, automat, o prezumție de vinovăție. De aceea, Socrate le declară judecătorilor săi că se teme mai puțin de Anytos sau Meletos, acuzatorii săi formali, decît de opinia publică defavorabilă lui, instalată de mulți ani și, desigur, anonimă. Libera exprimare este cenzurată, prin urmare, nu de vreo lege sau instituție, ci de setul de prejudecăți și de reprezentări ale corpului cetățenesc, care însă alcătuiește atît Statul, cît și Legea. Iar dacă într-un sistem de cenzură formală, încălcarea prohibițiilor se sancționează imediat și cu claritate, altfel se petrec lucrurile acolo unde rumoarea colectivă este cea care creează cenzura.[70] Tot cazul lui Socrate ilustrează acest aspect: mulți ani, un individ se poate exprima public nestingherit, aparent beneficiind de o libertate totală, iar rezistențele întîmpinate par a fi simple cazuri particulare. Dar oricînd poate veni o zi cînd aceste situații aparent mărunte și locale să alcătuiască un vector comun public major, căci nu există o distincție clară între public și particular, iar comunitatea este suficient de mică pentru ca numărul cazurilor individuale de însumat să nu aibă a fi exorbitant de mare.

E clar deci că, pentru un „iconoclast", a trăi fie și ca simplu particular (*idiotes*) reprezintă, în cel mai bun caz, o garanție de supraviețuire „doar pentru puțin timp" (*oligon chronon*), așa cum o știa bine Platon[71]. Căci pentru ca el să se pună la adăpost, e preferabil să nu se amestece în afacerile publice (*me demosieuein*); dar însăși această retragere, fiindcă tinde să submineze cadrul participativ al cetății, îl face suspect la rîndul ei. Rezultă că un individ cunoscut de multă vreme pentru vederile sale nonconformiste va trăi în *nesiguranță:* el nu va ști niciodată cu certitudine care ar putea fi efectul vorbelor și actelor sale pe

un termen ceva mai lung, iar libertatea de care el, indiscutabil, se bucură rămîne, de aceea, o dată în plus ambivalentă. Dimpotrivă, în societățile în care individul nu va mai fi *cetățean* în sensul antic al noțiunii, acolo unde sfera politicului se restrînge în fapt la un număr mic de persoane, unde domeniul social și cel privat se vor separa net de cel politic, nonconformistul nu va fi neapărat liber sau mai puțin liber, ci va avea o reprezentare mult mai clară și mai certă asupra gradului real de libertate de care dispune. Nu este întîmplător că regimurile liberale moderne au ca origine, mai degrabă decît democrațiile antice, monarhiile postmedievale ce trebuiau să acorde parlamentelor, comunelor și diferitelor stări anumite privilegii și drepturi.[72] Noi n-am devenit neapărat mai liberi decît erau atenienii; noi însă știm mai precis decît ei *cît anume* de liberi sîntem.

Ajungem acum la o nouă (relativă) indistincție din cadrul societății ateniene — *cea dintre public și colectiv*. Ea se datorează caracterului predominant *oral* al comunicării în această lume. Acum, problema oralității a fost destul de mult discutată în ultimele decenii în legătură cu civilizația și cultura greacă. De mare importanță și de o remarcabilă pătrundere rămîn lucrările lui Eric A. Havelock (*Preface to Plato* și *The Literate Revolution in Greece*)[73], pentru care multe aspecte ale evoluției gîndirii grecești dintre Homer și Aristotel se explică prin ofensiva noului mediu tehnologic reprezentat de scrierea alfabetică. Cred însă că anumite concluzii și opinii ale lui Havelock trebuie amendate și nuanțate, mai cu seamă datorită faptului că el nu distinge între ceea ce, în cartea mea, *Scriere și oralitate în cultura antică*, numeam *oralitate primară* și *oralitate secundă*.[74] „Oralitatea primară" ar caracteriza doar societățile primitive, tribale, lipsite de cunoașterea

scrisului. În acele societăți, oralitatea formează o țesătură transindividuală prin care se exprima etosul grupului. Nu există acolo *persoane* în adevăratul sens al cuvîntului, ci numai indivizi, ce reprezintă tot atîtea actualizări ale acestui etos. Evident, nu aceasta era situația la Atena: aici existau cu adevărat persoane ce colaborau și dialogau pentru a forma un etos colectiv. Acesta nu este un „dat", nu este un *a priori* reglementat ritual și preelaborat în detaliu, ce nu trebuie decît actualizat, cum se întîmplă în lumea tribală, ci este un *a posteriori*, o construcție ce se cere edificată social și care se arată mereu repusă în discuție pe măsura parcurgerii etapelor istorice. Caracterul direct și participativ al democrației ateniene face ca această construcție să se realizeze, în foarte mare măsură, oral. Nu mai putem însă vorbi despre o oralitate „primară", ci doar despre una „secundă".

Dar, dacă așa stau lucrurile, înseamnă că majoritatea discursurilor cu caracter public, destinate a reorienta conștiințele în cadrul jocului politic, vor trebui să fie consumate colectiv, de către un grup mai mult sau mai puțin numeros, exact în momentul cînd ele sînt pronunțate. Publicul tinde să se identifice cu audiența, cu grupul care, în mod actual, ascultă discursul sau ia parte la discuție. Or, atare fenomen nu poate conduce decît la întărirea presiunii cenzurii informale, a „rumorii". Într-adevăr, dacă primul contact cu un discurs este unul colectiv, e de bănuit că rezistențele eventuale ale unor membri ai grupului se vor răspîndi spontan la mulți dintre ceilalți auditori, se vor amplifica reciproc prin rezonanță, vor crea o atmosferă de ansamblu defavorabilă și inamicală nu numai discursului în sine, dar și persoanei care l-a rostit și care e greu de separat de opera sa în circumstanțele comunicării orale. Presiunea audienței este descrisă de Platon în felul următor:

„Atunci cînd, așezîndu-se laolaltă, mulți la număr, în adunările populare ori la tribunale, la teatru, în campanii militare sau în altă adunare obștească, oamenii critică cu zarvă mare unele spuse ori le laudă, ambele, atît lauda cît și critica, le fac în chip exagerat[...] Într-un atare loc, care tînăr crezi că, vorba aceea, își va ține cumpătul? Ori ce fel de educație primită de acasă va ține piept? Căci după ce această educație este inundată de potopul criticilor și al laudelor, crezi oare că el nu o va înlătura, ajungînd ea purtată pe unde ar trage-o curentul; crezi oare că el nu va afirma că sînt frumoase și urîte ceea ce și mulțimea socotește frumos și urît...?"[75]

Iar cînd, mai tîrziu, fiecare dintre membrii grupului respectiv va reflecta, de unul singur, asupra discursului ascultat, este foarte probabil ca efectul inițial, defavorabil, rezultat din receptarea colectivă să acționeze și în continuare asupra sa într-o manieră insidioasă, ca o imagine sau o impresie indelebilă și inexplicabilă. Iată de ce — arată Platon — un asemenea om sau un asemenea public se poate arăta ostil unui autor, fără s-o știe prea bine de ce: „Iar dacă cineva îi întreabă ce face și ce învățătură propagă [respectivul autor], ei nu pot să răspundă nimic, ci stau la îndoială (*amphignoousin*)."[76] Chiar și din utilizarea acestui ultim termen se poate vedea cît de „vicleană", ca să spunem așa, cît de greu de definit cu precizie și cît de insinuantă, cît de ambiguă în fine poate fi persecuția, ca și cenzura, în asemenea situații.

În fapt, există șansa ca cea mai simplă și cea mai subtilă caracterizare a societății ateniene *din perspectiva unui autor* să o regăsim chiar la Platon. Astfel, în *Omul politic*[77], Platon face o analiză mai rafinată decît cea din *Republica* — mai bine cunoscută îndeobște — a sistemelor politice, analiză bazată pe două criterii:

primul se referă la numărul celor care conduc și astfel, de aici apar cele trei orînduiri fundamentale: cea în care conduce unul singur — monarhia, cea în care conduce un număr limitat și cea în care conduce mulțimea, poporul. Aici intervine al doilea criteriu, stabilind că fiecare dintre aceste orînduiri se poate prezenta sub două aspecte, ținînd seama de posibilitatea ca regimul să funcționeze potrivit unor legi (*kata nomous*) sau fără să țină seama de legi (*paranomos*). Evident că regimurile „legale" sînt, în principiu, superioare celor „ilegale" (sau ilegitime), dar felul cum se ierarhizează toate cele șase forme este plin de interes: monarhia „legală" este cel mai bun regim dintre toate și el întruchipează de fapt statul perfect descris și în *Republica*. Dimpotrivă, monarhia „ilegală", care nu este altceva decît o *tiranie*, se arată a fi, dintre toate, regimul cel mai rău. Guvernarea celor puțini, cînd e legală, formează ceea ce Platon numește „aristocrația" și ocupă poziția a doua în bine, dar, cînd este „ilegală", se cheamă „oligarhie" și ocupă poziția secundă în rău. Cum se poate ușor bănui, democrația ocupă poziția centrală sub ambele ei forme. Ea este — spune Platon — „dintre toate orînduirile legale cea mai rea și dintre toate orînduirile ilegale cea mai bună. Iar atunci cînd toate regimurile sînt nelegiuite, e preferabil să trăiești în democrație (*nika zen*), dar cînd ele sînt bine conduse, cel mai puțin trebuie trăit acolo".

Se vede astfel că, pentru Platon, democrația este un loc de întîlnire *predilect* dintre bine și rău. Fiindcă oamenii și statele sînt ceea ce sînt, nicăieri nu există nici legalitate desăvîrșită, nici ilegalitate totală, ceea ce amplifică încă o dată confuziile despre care vorbeam.

În esență, lipsa de clară distincție dintre public și privat, dintre morală publică și lege, dintre civil și

stat, dintre drepturi și obligații pornește de la lipsa de transcendență a legilor în raport cu corpul politic ce le emisese. Încă Fustel de Coulanges observase caracterul *total*[78], aproape totalitar al societății ateniene, ceea ce rezulta însă nu dintr-un deficit, ci dintr-un exces de democrație: caracterul direct, *nemijlocit*, al acestei democrații presupunînd echivalența dintre cetățean și magistrat, dintre *archon* „conducător" și *archomenos* „condus". Democrația atenian ă este, așadar, un loc al contrastelor și al distincțiilor politice *diminuate*, al libertăților care se îngemănează cu prohibițiile într-o proporție întotdeauna nesigură și greu de precizat. Ea, democrația atenian ă, este, de aceea, locul de predilecție al echivocurilor și al penumbrei.

4. De ce este filozoful un ins suspect

Se poate arăta că, trăind într-o astfel de societate — și care era, în Antichitate, de fapt singura în care el putea trăi[79] —, filozoful are buni sorți să fie supus unor necazuri ce pot conduce pînă la persecuția dramatică și că, în consecință, este firesc ca el să fie tentat să adopte anumite tehnici de apărare.

Mai întîi, este vădit — cred — din cele discutate mai sus că orice om a cărui *imagine publică* nu era prea bună risca, la Atena, din pricina indistincției relative dintre societate și stat, să devină la un moment dat nu doar un personaj antipatic, ci și un suspect politic. Aceasta deoarece stabilirea vinovăției sau a nevinovăției cuiva nu depindea, precum în civilizațiile noastre fundate pe morala de esență iudeo-creștină, atît de nerespectarea sau respectarea unui cod abstract de legi, cît de conformitatea acestei imagini publice cu o imagine standard, cea a „bunului cetățean" (*ka-*

los k'agathos). Iar judecătorul nu era un funcționar care să stabilească măsura mai mare sau mai mică în care o faptă individuală se abate de la o prescripție generală legală, ci un cetățean care judecă global o persoană în temeiul unei imagini sintetice.[80]

Rămîne să vedem atunci de ce imaginea filozofului tindea să nu fie prea bună. Discutînd chestiunea, cred că trebuie să ne ferim să legăm această imagine nu prea bună, dacă nu chiar rea, în exclusivitate de conținutul discursului filozofului sau, mai exact, numai de anumite aspecte ale acestuia. Dacă am face așa, nu am înțelege de ce desconsiderarea sau ironizarea zeilor — reală sau presupusă — putea fi, de exemplu, o crimă la Socrate sau Anaxagoras, dar nu și la Aristofan în *Păsările*. În fapt, liberalismul foarte real al societății ateniene, nefiind un liberalism transcendent cetății, ci strict politic — era reglementat de ocazie și loc. *Isegoria* putea fi practicată în adunările publice, iar *parrhesia* la teatrul comic, care era și el parte a unei organizări politice.[81] Societatea permitea membrilor ei să se exprime și chiar să se defuleze într-un cadru reglementat, determinat, reușind astfel să nu-și saboteze principiile. Dar filozoful, care practica *isegoria* și *parrhesia* amestecat și în orice situație, părea a depăși limitele acceptabile ale cadrului prescris, fără să le încalce totuși în mod formal; de aici multă neîncredere, suspiciune și atitudine ambivalentă față de un asemenea om.

În fapt, societatea ateniană funcționa în chip ritmic: momentele de licență verbală alternau cu momente de reținere. Ea funcționa, de asemenea, în chip diferențiat: ceea ce se putea spune într-un loc, nu era îngăduit sau recomandabil de spus într-altul. Or, filozoful care părea să nu respecte limitările de timp, spațiu și situație propunea o aritmie ce era resimțită

ca subversivă chiar dacă, în mod explicit, el nu încălca vreo lege. Chiar sofistul se afla într-o situație ceva mai bună decît un filozof tipic precum Socrate. (Deși Protagoras a avut și el de suferit: atenienii l-ar fi expulzat și i-ar fi ars cărțile în piața publică după ce au trimis crainicul să le strîngă de la toți cei care le aveau.[82]) Probabil că explicația acestei diferențe de tratament stă în aceea că el, sofistul, dădea lecții pe bani, ceea ce îi limita libertățile la un cadru școlar determinat, la cei ce puteau și voiau să plătească, dar și la un loc determinat — casele aristocraților sau ale celor cu dare de mînă, și nu agora sau gimnaziul. În esență, sofistul putea fi asociat clasei profesioniștilor sau „tehnicienilor", ceea ce îi garanta un statut precis în cetate. Dimpotrivă, tocmai un asemenea statut lipsea filozofului, care nu ținea seama nici sub acest aspect de delimitările cetății. El nu putea fi asimilat vreunei categorii sau clase sociale anume și, părînd a nu respecta vreo îngrădire, el tindea să le pună pe toate la îndoială chiar și atunci cînd, formal, nu le contesta. Iată de ce, cum spune și Platon, filozofii se înfățișează ca niște făpturi ciudate, despre care nu știi ce să crezi și pe care nu le poți caracteriza riguros și univoc. Ei sînt *pantoioi* „în multe feluri": „Unora ei le apar ca nefiind buni de nimic, altora ca fiind vrednici de cea mai mare cinste, uneori ei sînt văzuți ca oameni politici, alteori ca sofiști, iar unora chiar li se înfățișează drept nebuni de-a binelea."[83]

Rațiunea acestui fel de a fi și mai ales de a fi văzut al filozofului adevărat stă, după părerea mea, în însăși natura justificativă a demersului filozofic. Într-adevăr, la cele spuse în capitolul întîi se poate adăuga că filozofia nu este doar o simplă justificare a unei teme, justificare ce încearcă să-și șteargă urmele, ci *o justificare a unei teme unice*, proprii filozofului respec-

tiv. Toți oamenii, fiind ființe raționale, încearcă să-și justifice diferitele presupoziții personale sau colective, dar, în general, ei trăiesc într-un „politeism tematic", având, fiecare, mai multe teme și, în consecință, utilizînd și direcții de justificare variate. De aceea, viața lor nu are, în principiu, nici unitate, nici globalitate, ceea ce nu înseamnă că ar fi „falsă"; dar din pricina diversității tematice și justificative este imposibil să nu apară repede contradicții între justificări și teme, ceea ce creează de la început o distanță ușor vizibilă între pretențiile și realitatea rațiunii: caracterul justificativ al rațiunii nu se poate disimula nici prea mult timp, nici prea bine. Dimpotrivă, filozoful își construiește opera — dar și viața, în Antichitate cel puțin[84] — în jurul unei teme *unice* pe care caută să o justifice în chip coerent și unitar, prezentînd-o drept o consecință derivată rațional din principii universale și evidente de la sine — ceea ce desigur că ea nu este. Dar tocmai din această pricină filozoful nu poate fi asociat „unei specialități", fiindcă orice specialitate își are propria justificare și propriul nucleu tematic, particulare și „locale". Tot de aceea, filozoful nu poate accepta, decît cu greutate, ritmica sau, dacă vreți, „politețea" socială; el trebuie să vorbească și să se poarte pretutindeni și oricînd cam în același fel, tocmai fiindcă personalitatea sa nu se descompune după mai multe roluri, așa cum se întîmplă în cazul celorlalți oameni. De aceea, el nici nu se va identifica cu vreunul dintre aceste roluri, părînd însă că le poate cumva mima pe toate. Filozofia este, cu adevărat, nu doar „muzica supremă", cum o proclamă Platon, ci și *imitația supremă*, cum o demonstrează, prin scrisul său, același Platon.

Rezultă că filozoful va fi perceput drept un „străin" în societate, în orice societate, și nu fiindcă aceasta ar

fi neapărat „bolnavă spiritual".[85] Ca atare, el va inspira sentimente amestecate: emulație și admirație, dar și antipatie și teamă; în orice caz, prezența lui va îngrijora. Apare aici, desigur, și un anumit complex de inferioritate pe care societatea îl dezvoltă cînd are de-a face cu această ființă mai simplă, mai unitară și care pare în mai mare măsură decît restul muritorilor o „ființă rațională", care este filozoful. Or, spre a se descărca, grija și teama vor genera mai multe strategii de „întîmpinare": se va încerca să se arate că filozoful nu este, în fapt, ceea ce el pretinde, anume, fie că el nu are, în realitate, o temă unică, ci trăiește în „politeism tematic", precum toți ceilalți, fie că ceea ce afirmă el nu reprezintă decît o justificare, tema nefiind dedusă, cum vrea el să se creadă, ci postulată. Dar atunci cînd un personaj impresionant la prima vedere e dovedit a nu fi ceea ce pare, ci mai prejos, de obicei se stîrnește rîsul. Cînd Aristofan îl prezintă pe Socrate drept un sofist venal, dublat de un fel de scamator de bîlci, el izbutește, prin rîs, să-și elibereze concetățenii de o anxietate: luînd în ascuns cadouri sau favoruri, organizînd „panorama" zeițelor-nori, Socrate devine și el un om ca toți ceilalți, cu teme neacoperite, date de interese economice prevalente. Tot ceea ce spune acum filozoful nu mai poate apărea drept o euristică și o căutare dezinteresată a adevărului, ci devine expresia cupidității materiale și a dorinței de a dobîndi faima precară a originalității cu orice preț. Platon știa foarte bine de existența riscurilor ridicolului: de aceea, el vorbește, în *Republica*[86], de „un val de rîs" care riscă să-i înece afirmațiile. De asemenea, el este conștient că dacă justificările sale nu vor fi desăvîrșite — *adică invizibile în calitatea lor de justificări în măsura cea mai mare a posibilului* — deci dacă filozoful nu „se va putea apăra cu ajutorul ra-

ținii (*logoi*), va da seamă, fiind făcut de tot hazul (*tothazomenos*)"[87].

Acum, dacă este limpede că un asemenea tip de reacție față de un filozof va putea apărea în orice societate, este, de asemenea, evident că numai într-o societate în care deosebirea dintre stat și civil, dintre opinia publică și forța politică, dintre oficial și social nu este nici netă, nici distinctă, ea va putea conduce la persecuție politică în sensul propriu al cuvîntului. (Ceea ce nu înseamnă, firește, că orice formă de persecuție politică și-ar avea originea în astfel de forme de organizare socială.) Altfel spus, aici, de la oprobriul public prin ridicol la condamnarea penală este o distanță relativ mică și care se parcurge imperceptibil. Iată de ce Socrate era convins că nu Anytos sau Meletos îi vor aduce de fapt pieirea, ci o anumită opinie publică, ce îi privise cu reproș spusele și faptele încă de demult și fusese cîndva, cu mulți ani înainte de proces, cristalizată prin *Norii* lui Aristofan. Pentru noi poate părea curios și neverosimil ca un om de care se rîde să ajungă, fără alt motiv, un inamic public: la Atena însă aceasta nu era deloc cu neputință, de vreme ce rîsul la teatru mai ales servea la defularea unei anxietăți colective; or, o anxietate colectivă putea deveni ușor o ură colectivă ce, la rîndul ei, nu avea de făcut deloc un pas prea mare pînă să se transforme într-o sentință capitală a tribunalului.

Rezumînd analiza precedentă, putem spune:

1. Filozofia nu poate avea o existență publică decît într-o societate relativ liberă, cum era într-adevăr cea ateniană, deși aceasta era totuși departe de conceptul „societății deschise" propus de Karl Popper.

2. Filozofia se izbește de o reacție de respingere, posibilă în orice societate ce nu trebuie considerată din această pricină neapărat „bolnavă spiritual".

3. Într-o societate participativă ca cea ateniană, amintita reacție socială de respingere devine lesne o acțiune politică și penală. De aceea, anticiparea reacției respective poate influența felul în care un autor scrie. Practic, el este confruntat cu o *cenzură informală* pe care trebuie s-o învingă.

4. În esență, la Atena filozoful nu e oprit, ca principiu general, de a-și exprima opiniile public; dar în fapt, el rămîne, orice ar face, un ins suspect.

5. Fuga înainte

Dar, dacă așa este, ce poate face filozoful? Cum poate el, dacă vrea să evite martiriul sau exilul, înfrunta opinia publică, cum poate el ocoli și răsturna cenzura neoficială care îl înconjoară și îl presează? El poate face două lucruri — ambele foarte caracteristice lui Platon, care, să nu uităm, vine imediat în urma lui Socrate și care, desigur, era decis să evite soarta maestrului, dar totodată să nu renunțe la filozofie. Mai întîi — și spre deosebire de Socrate — el poate pur și simplu să *scrie*. În al doilea rînd, el poate să *scrie artistic*, să introducă noutatea transformării discursului filozofic într-o *specie de proză literară*.

În privința scrisului în sine, e destul a spune că acesta, anulînd participarea orală, îl lasă pe fiecare cititor singur cu autorul. Opinia generală, anonimă, pierde astfel o parte din puterea de dinainte. Iar dacă rezistențele publicului se intensificau colectiv prin rezonanță, scrisul blochează într-o anumită măsură tocmai această rezonanță. În general, scrisul deschide posibilități largi în lupta cu o cenzură „la purtător" de tipul celei ateniene. Le deschide însă doar, fără a le și realiza întru totul de la sine. Mai mult, într-o

societate lipsită de cunoașterea tiparului, scrisul rămîne foarte vulnerabil la acest tip de cenzură. Căci, pentru ca un text să supraviețuiască, el trebuie copiat insistent și în cît mai multe exemplare. Or, pentru ca aceasta să se întîmple, e nevoie ca el să fie acceptat și apreciat de suficient de multă lume, iar rezistențele pe care el le-ar putea deștepta să fie în mare parte dejucate.

Iată de ce problema principală ține de felul scrisului: cum poate filozoful să evite ca cititorii să-i dezvăluie „secretul", adică *să dea în vileag caracterul justificativ al demersului său* și astfel, reducîndu-l la nivelul și posibilitățile lor, să-l ridiculizeze mai întîi, pentru a sfîrși printr-o persecuție politică? Răspunsul, în ansamblu, nu poate fi decît unul singur: *fuga înainte*. Subiectul trebuie făcut să acopere cît mai bine tema, joncțiunile problematice trebuie camuflate cît se poate de bine. E neapărat ca cititorul să fie derutat și sedus în toate felurile cu putință, pentru ca el să nu remarce caracterul justificativ al discursului și pe cel postulat, *a priori*, al temei. Or, tocmai în acest scop, mijloacele literare, scrisul artistic alcătuiesc o veritabilă „diversiune", dovedindu-și imensa valoare în asigurarea contra cenzurii informale. Ajungem, astfel, la punctul esențial al analizei noastre: acela de a arăta că scrisul platonician este în mare măsură — deși nu în întregime, desigur — atît de dominat de literatură deoarece cu ajutorul procedeelor literare el se străduiește să blocheze spiritul critic al cititorului prezumtiv, oprindu-l pe acesta să deconspire natura reală a filozofului și a filozofiei. Înaintea „potopului de rîs" care i-ar putea îneca atît opera, cît și viața într-o societate cu libertăți nesigure, iată că Platon edifică bizuindu-se tocmai pe ambiguitatea esențială a artei.

În acest moment, ar fi util, cred, să exemplificăm pe un caz deopotrivă caracteristic, dar și mai aparte, felul în care Platon angajează lupta cu cenzura „la purtător" cu ajutorul procedeelor literare, amînînd analiza mai detaliată și mai de anvergură totodată a scrisului platonic. Acest caz este *Menexenos*, o mică compoziție databilă, din considerente de critică de text, pe la 386 a.Chr., deci cînd Platon avea cam 41 de ani. Ce „se întîmplă" în *Menexenos* poate fi schițat, pe scurt, cam în felul următor:

Socrate îl întîlnește pe Menexenos, un tînăr discipol al său, de la care află că a doua zi va fi desemnat oratorul însărcinat să rostească discursul funebru pentru soldații căzuți în bătălie. Socrate ia în derîdere discursurile funebre care spun cetățenilor numai ceea ce îi măgulește pe ei și cetatea lor și care, de aceea, nu-i supun pe oratori la mari cazne: căci este ușor și comod să-i lauzi tocmai pe cei înaintea cărora vorbești. Efectul este asemănător celui unui narcotic care te face să te simți ajuns deja în Insulele Fericiților. Menexenos e scandalizat de ceea ce pare a fi o deriziune a oratorilor, dar și a sentimentelor cetățenești „corecte"; Socrate, de partea lui, declară că ar putea și el rosti un discurs asemănător, mai ales că a învățat arta oratorică cu Aspasia, faimoasa hetairă și amanta lui Pericle, despre care se spunea că ar fi contribuit la redactarea discursurilor celebre ale marelui om politic. Mai mult, chiar în ajun, el ar fi auzit-o pe Aspasia rostind un discurs funebru pe care acum îl știe pe dinafară. Consimte să-l rostească dacă Menexenos va păstra discreția. Urmează discursul funebru promis, alcătuit după toate regulile stabilite în acea vreme ale retoricii de aparat (ale genului epidictic) și

care amintește atît de celebrul discurs funebru reprodus de Tucidide, cît și de discursul funebru al lui Lysias, dar și de unele discursuri ale lui Isocrate. Cuvîntarea are două părți: în prima se face un elogiu amețitor Atenei, instituțiilor și istoriei sale, din care nu numai că orice umbre și scăderi au fost eliminate, dar istoria în general a fost rescrisă cu un total partizanat naționalist. Această parte se încheie printr-un formidabil anacronism: *pacea lui Antalcidas*[88], ultimul eveniment istoric amintit, a avut loc în 387, la 12 ani de la moartea lui Socrate, care este pus totuși să rostească discursul! Partea a doua conține așa-numita „consolare" (*paramythia*), în care cei morți se adresează, chipurile, pe rînd fiilor și părinților. Se afirmă aici că virtutea și dreptatea sînt mai presus de orice știință, că omul trebuie să fie autonom și că bunurile și gloria care îi sosesc de la strămoși au puțină valoare în sine. Discursul se încheie cu o formulă tradițională, după care Menexenos își exprimă admirația. Socrate îi făgăduiește că-i va mai recita și alte cuvîntări ale Aspasiei, dacă va ști să rămînă discret. Acesta este *Menexenos*, despre care Paul Friedländer afirma, direct, că este „opera lui Platon care produce cele mai mari confuzii și care, printre atîtea portrete ale lui Socrate, îl oferă pe cel mai paradoxal"[89]; iar Louis Méridier spune, simplu, că „în pofida dimensiunilor restrînse, Menexenos se află printre dialogurile lui Platon care au făcut să curgă cea mai mare cantitate de cerneală"[90].

S-a întîmplat așa, s-ar zice, pe bună dreptate. Căci ce vrea Platon să spună în *Menexenos*? Critică el oratoria epidictică, în general, sau numai pe cea „veche" (Pericle), ori mai mult pe cea „nouă" (Lysias)?[91] Vrea el să ne arate cum *nu* trebuie scris un discurs sau cum trebuie scris? Ori e publicul atenian cel vizat? Există oare o opoziție între vădita ironie din prima parte și aparenta seriozitate din discursul funebru, așa cum

au susținut Schleiermacher și atîția alții după el?[92] Apoi, cele două părți ale discursului funebru sînt consonante, cum se silesc unii să demonstreze, sau sînt divergente, cum credea în Antichitate încă Dionysios din Halicarnas? Platon e serios cînd susține că Atena a fost dintotdeauna o „aristocrație", cînd afirmă superioritatea atenienilor în baza mitului Pămîntului-Mamă — mit socotit a fi în *Republica* doar o minciună utilă —, cît și a unei pretinse purități rasiale în raport cu ceilalți greci? Și cum trebuie privite nenumăratele și grosolanele abateri de la istoria reală — cum ar fi considerarea imperialismului atenian drept o luptă pentru eliberarea celorlalți greci, afirmația absurdă că războiul peloponeziac a fost, de fapt, cîștigat de Atena, cît și încercarea de a-i prezenta pe concetățeni întru totul dezinteresați în toate ocaziile — aceasta pentru a ne limita la esențial? Și, în fine, care este sensul anacronismului care nu putea scăpa nici unui cititor din vremea respectivă privitor la pacea lui Antalcidas?

Avînd în vedere toate acestea, nu-i de mirare că interpreți mai vechi, în frunte cu însuși Zeller[93], au contestat autenticitatea dialogului — fără temei filologic serios — și că mulți dintre interpreții mai noi se păstrează într-o rezervă caracteristică cu privire la calitățile operei. A. E. Taylor e foarte elocvent din acest punct de vedere: „A fost o glumă diabolică faptul de a pune discursul din *Menexenos* în gura unui Socrate-marionetă și putem fi mulțumiți că gluma n-a mai fost niciodată repetată, așa cum sîntem mulțumiți că Shakespeare n-a mai scris un al doilea *Troilus și Cresida*."[94] Ce-a făcut deci Platon, după Taylor? „Și-a luat o libertate o dată, într-un moment nefericit." În fond, cum s-a spus de demult: *Quandoque bonus dormitat Homerus*. De ce nu, atunci, și *bonus Platon?*

În ceea ce ne privește, credem că *Menexenos* este o *capodoperă*, un mic giuvaier de artă literară dirijată cu mare precizie, abilitate și consecvență către scopul propus. Iar acesta nu este altul decît cel de *a submina convingerile naționaliste ale atenienilor*, sugerîndu-le că naționalismul este un bluf, fără ca prin aceasta autorul să riște represalii din partea „cetățenilor indignați".

Într-adevăr, aceasta este *tema* particulară a lui *Menexenos* — pentru cine vrea s-o vadă și nu pornește cu preconcepții —, temă mai aparte în opera lui Platon, dar nu fără legătură, cum vom vedea, cu tema principală a operei sale: naționalismul este un bluf, adică o formă de automăgulire colectivă. Numele nu ne determină să credem că Platon se referă numai la un *anumit tip* de naționalism, disculpînd un alt tip, chipurile, autentic. Platon are în vedere, în ansamblu, discursul despre țară, strămoși și istoria națională, discurs care, automat, tinde să-i „înalțe" pe cei cărora le este adresat, măgulindu-i indiferent de adevărul spuselor respective. Deci, vinovată, în ultimă instanță, nu poate fi — crede Platon — decît obsesia de a adera complet, „fără rest", la o patrie, obsesie care amăgește și ne ține sub dependența ei. Dar cum ar fi putut să dezvolte această temă fără primejdie? Căci — cum o afirmă chiar el — dacă este ușor să-i lauzi pe atenieni înaintea atenienilor, este, desigur, greu și periculos să-i certi pe aceiași înaintea concetățenilor.[95] Este greu și totuși, cu *multă artă*, e cu putință. Iar Platon nu este, de astă dată, un spirit speculativ: el nu încearcă să-și demonstreze, adică să-și justifice rațional tema, creînd impresia că ea ar putea fi dedusă în mod logic din premise universal acceptate. Fie că o atare demonstrație i se părea în cazul de față cu neputință, fie că o vedea ușor de deconspirat și deci periculoasă, fie că însuși caracterul constrîngător al rațiunii i se părea în cazul de față neadecvat, fie din

altă cauză, Platon adoptă în *Menexenos* o cale *pur literară*: el va „recita" naționalismul atenian pe un ton atît de ambiguu încît însuși sentimentul respectiv se va contamina de ambiguitate. Sau, altfel spus, el va „deconstrui" naționalismul, deconstruind discursul patriotard.

Menexenos se alcătuiește astfel dintr-o *serie coerentă de antinomii și contradicții*, întrețesute laolaltă cu o savantă abilitate, așezate *sistematic* spre a-l dezorienta și deruta pe cititor, pe orice cititor — mai ales pe cel atenian. Iar aceasta se obține prin mijloace literare: parodia, ficțiunea dramatică, ironia, spre a nu mai vorbi despre numeroasele procedee retorice prezente în discursul funebru. Dacă cea mai simplă definiție a literarului este aceea de *ficțiune care tinde să capete statutul realului*, atunci *Menexenos* este o desăvîrșită piesă literară.

Antinomiile despre care vorbeam pot fi observate pe mai multe niveluri. Cel dintîi este *nivelul autorial*. Cui aparține în fond discursul funebru? — se poate întreba cititorul. Lui Platon? Dar Platon, ca întotdeauna, își atribuie spusele lui Socrate. Atunci lui Socrate? Dar Socrate nu putea ști ce s-a întîmplat după moartea sa. Atunci partea finală îi aparține lui Platon și restul lui Socrate? Sau totul îi aparține, în fapt, lui Platon care se descarcă de responsabilitate fără prea multă convingere? Totuși, pare că ceva îi aparține și lui Socrate, în ciuda anacronismului. Dar și acesta se eliberează de responsabilitate în favoarea Aspasiei[96]. Însă, cum se bîrfește că Pericle ar fi învățat arta oratorică de la Aspasia și că cei doi obișnuiau „să colaboreze", poate că, într-o anumită măsură, discursul aparține și lui Pericle. Nu știm că poate nu Aspasia (ori Pericle) ar fi compus pînă la urmă discursul rostit de Socrate, ci, cum sugerează Menexenos la un moment dat, altcineva, undeva, cine-știe-cine[97]. Așadar,

cine este autorul formal al discursului? Platon, Socrate, Aspasia, Pericle sau un nu-se-știe-cine misterios? Dificultatea de a decide conduce, firește, la dificultatea de a stabili responsabilități clare și acuzații personalizate.

Pe de altă parte — își mai poate spune cititorul —, în spirit și în construcție există unele analogii între acest discurs funebru și cel al lui Pericle reprodus de Tucidide. În amîndouă este lăudată, într-un mod patriotic și înălțător, democrația ateniană. Dar oare nu-i prea mult s-o declari pe aceasta „aristocrație" — făcînd un joc de cuvinte etimologic — cum face Socrate? Apoi, desigur, Pericle afirmă că la Atena demnitățile sînt atribuite celui care are „o bună reputație într-un anumit domeniu" *(eudokimei en toi)*[98], indiferent de avere sau rang. Socrate, de partea sa, susține că demnitățile se atribuie celor care „par cei mai buni" *(doxasin aristois)*[99]. Cele două verbe, *eudokimeo* și *dokeo*, sînt înrudite etimologic. Înseamnă ele aici același lucru sau nu? *Dokein* se referă aici, ca în altă parte la Platon, la ceea ce *pare* a fi într-un fel, *fără să fie în fapt*, sau are sensul mai tradițional și mai banal de a „avea reputație", ceea ce îl face aproape sinonim cu onorabilul *eudokimeo* utilizat de Pericle, care desigur nu intenționa să critice statul pe care îl conducea? Deci, încă o dată, discursul din *Menexenos* aparține, măcar în spirit, lui Pericle sau este el o parodie la discursul aceluia? În primul caz el reprezintă o cuvîntare patriotică, în celălalt — nu.

Or, exact o astfel de stare de incertitudine sistematică dorește Platon să creeze: cititorul să-și piardă orice siguranță în judecată, să abandoneze claritatea, să nu știe dacă trebuie să se indigneze sau să admire și, astfel, să devină permeabil îndoielilor de tot felul.

Un alt set de antinomii cauzînd ambiguitate și echivoc apare la ceea ce putem numi *nivelul modal*.

Că este așa, o dovedesc înseși reacțiile contradictorii ale interpreților moderni: e Platon serios în *Menexenos*? După unele părți ale discursului funebru, mai ales în cea de-a doua parte a sa, în „consolare", s-ar părea că da. Faptul că niște oameni au murit nu e de luat în rîs oricum. Pe de altă parte, ironia este și ea evidentă, în special în partea dialogată de la începutul operei. Socrate pare chiar a invita la ironie cînd spune: „Dar probabil că ai să rîzi de mine dacă am să-ți apar eu, om bătrîn, că încă mă joc."[100] E atunci totul o joacă? Acest amestec de glumă și gravitate cu care este abordat discursul patriotic l-a nemulțumit, printre alții, și pe Wilamowitz-Moellendorff, care scria: „[...] această scriere spirituală și plină de umor are și ceva ambiguu și nemulțumitor pentru noi, din două motive: fiindcă îl are în ea prea puțin pe acel Platon pe care îl iubim și pentru că provoacă o comparație cu Tucidide pe care nu o susținem."[101] Dar cine este acel Platon „pe care-l iubim"? Pesemne că cel din *Criton*, cel care părea a fi bun patriot în pofida unor justificate resentimente pe care le putea avea față de Cetate. Dar chiar și acolo, Platon este cu adevărat patriot sau are el atîta devotament pentru Socrate, încît orice ar face și ar spune acesta, el trebuie justificat și socotit desăvîrșit?

Extrem de interesante sînt și antinomiile care apar la nivel conceptual: astfel, după ce în prima parte a discursului funebru, Platon (sau Socrate, sau Aspasia etc.) a elogiat pe larg și cu o extraordinară emfază nu numai faptele strămoșilor, dar și superioritatea lor rasială față de ceilalți oameni, greci sau barbari, după ce a afirmat că Atica este leagănul omenirii și locul unde a fost inventată agricultura[102], o dată începută cea de-a doua parte, în care se adresează copiilor celor morți în luptă, el spune: „[...] să nu vă folosiți de reputația strămoșilor și nici s-o cheltuiți, știind că

nimic nu este mai rușinos pentru un bărbat care are oarecare pretenții despre valoarea sa decît să se lase stimat nu pentru însemnătatea sa personală, ci pentru cea a strămoșilor."[103] Iar ceva mai tîrziu, adresîndu-se părinților celor morți, autorul declară că „acel bărbat care face să atîrne toate cîte conduc la fericire sau în apropierea ei de sine însuși și care nu se atașează de alții de care să fie abătut din drum, după cum aceștia o duc bine sau rău, acest om s-a pregătit cel mai bine să trăiască și el este cumpătat, el este curajos și înțelept"[104]. Altfel spus, aici în a doua parte a discursului funebru, se distruge mai întîi tocmai sensul laudelor aduse strămoșilor în prima parte; iar apoi se minimalizează și rostul lamentațiilor funebre. Dacă omul ideal este omul autonom, ce valoare mai au pentru el evocările publice ale gloriilor trecute, cît și exteriorizarea unor sentimente legate de ele? Observăm că discursul funebru tinde să se afirme și să se autoconteste în același timp; *el se autorespinge*.

Însă toate aceste niveluri de antinomie și de ambiguitate se subsumează marii antinomii ontologice, caracteristice de fapt *operei de ficțiune*. Pe de-o parte, iată un dialog viu cu personaje ce „parcă trăiesc" — „o felie de viață". Pe de altă parte, iată personajul principal — Socrate — care povestește ceea ce el nu are cum să știe: Socrate afirmă, implicit, că el, ca protagonist în *Menexenos*, nu există. Mai mult, el are grijă să-i atragă atenția lui Menexenos să nu divulge convorbirea și discursul rostit, iar cei doi sînt singuri.[105] De unde a aflat atunci Platon însuși — s-ar putea întreba cititorul — despre ce a fost vorba? Indiscreție? Totul se petrece ca în piesele de teatru sau în romane: *o realitate a ficțiunii se îngemănează cu ficțiunea realității*. Discursul despre naționalism există și nu există și, prin contaminare, la fel se va întîmpla și cu naționalismul însuși: o umbră de irealitate va că-

dea asupra acestuia, dar nu e irealitatea rarefiată și feroce pe care rațiunea ar fi putut-o aduce și care, forțînd, ar fi putut crea mari rezistențe, ci irealitatea mai blîndă a teatrului și a măștii. Descumpănit de toate ambivalențele textului, cititorul nu se mai poate indigna prea mult, căci își poate oricînd spune că „totul nu-i decît o poveste", așa cum interpreții moderni își tot spun că totul nu-i decît o greșeală. Dar trebuie să observăm cît de diferite, în fapt și spirit, sînt aceste antinomii de incongruențele la care se referea Leo Strauss: mai întîi, cele despre care am vorbit nu conduc la „deficiențe literare aparente", ci dimpotrivă, contribuie la apariția unei capodopere literare. Apoi, ele nu întrerup dizgrațios o presupusă prealabilă continuitate, nu distrug coerența unui plan de ansamblu, ci sînt *sistematic* construite în temeiul unui plan, cam în felul în care un anumit dezechilibru calculat și anumite opoziții sînt sistematic utilizate în *arta barocă* spre a produce un efect de ansamblu coerent și puternic. Numai cei obsedați de o estetică clasicizantă pot interpreta un plan baroc desăvîrșit în felul său drept o nedesăvîrșire (voită sau nu) a unui plan. În sfîrșit, asemenea ambiguități ca cele din *Menexenos* nu sînt destinate citirii printre rînduri, nu sînt plasate pentru a atrage atenția doar cititorului inteligent care să le depășească și pentru a-l încurca pe cenzor. Căci cititorul inteligent și cenzorul sînt, de fapt, una și aceeași persoană a cărei vigilență trebuie adormită și a cărei adversitate critică trebuie dezamorsată.

Învăluindu-se cu grijă în vălurile ficțiunii și ale poveștii posibil-imposibile, Platon poate, așadar, vorbi în relativă siguranță. Iar cenzorul din fiecare, adormit și amăgit, rămîne tăcut. Sămînța îndoielii a putut fi sădită pe un teren pe care claritatea și luciditatea și-l pot cu mare greutate revendica. Masca a triumfat.

III

Tema

1. Iubirea pentru Socrate

Demersul filozofiei ca raţiune justificativă începe, aşadar, printr-un act de afirmare iraţional, continuă cu o aparentă, în fapt falsă demonstraţie şi se încheie regăsind punctul de plecare — aşadar într-un cerc vicios. Prin urmare, în ordine genetică, începutul îl constituie iraţionalul, adică asumarea unei teme, pe care filozofia se va strădui să o prezinte ca demonstrabilă şi derivată din principii mai mult sau mai puţin general admise. Tema nu este o propoziţie teoretică, o abstracţie, o idee; e inexact aşadar (ori măcar incomplet) să încerci să prezinţi sau să „explici" o anumită operă filozofică pornind de la o *idée maîtresse*, aşa cum, de exemplu, face P.-M. Schuhl pentru Platon, cu ideea „intermediarului".[106] Şi aceasta nu fiindcă ideea în discuţie nu ar fi importantă, ci fiindcă ea nu poate fi „primitivă", tocmai fiindcă este o „idee", un produs al raţiunii. Iar locul „ideii" se include în subiect, în „secund".

Dacă tema, ca principiu, nu este o „idee", trebuie de asemenea să ne ferim a vedea-o în culorile unui „sentiment metafizic", aşa cum ne-a obişnuit existenţialismul: tema nu este „angoasa" ori „grija", ca la Heidegger, ori „greaţa", ca la Sartre etc. În ciuda caracterului lor aparent nonintelectual, toate acestea îmi par a fi, în realitate, raţionalizări şi justificări

a posteriori: se încearcă justificarea unei temeri de *ceva* sau de *cineva*, a unei griji pentru *ceva* sau *cineva* cu ajutorul unor astfel de „sentimente metafizice". Pe de altă parte, nu trebuie să confundăm tema nici cu un complex de factură psihanalitică. Fiindcă, deși poate fi influențată sau cauzată parțial de un complex, iar apariția ei poate datora destul unui factor sub sau inconștient, tema ca atare aparține conștiinței sau persoanei. De aceea, enunțarea ei nu se înfățișează ca un *secret* în opera filozofică, ci este în principiu comunicată, sub o formă mai restrînsă sau mai bogată, într-un mod mai emfatic sau mai discret, dar totdeauna vizibil. Pentru Augustin, spre exemplu, tema este dată de propria incontinență, în pofida conștiinței răului astfel comis. De aici el încearcă justificarea cu ajutorul teoriei păcatului originar.

Pentru Descartes, tema este sentimentul de protecție adus de singurătate, așa cum se poate vedea din scena „meditației la gura sobei" din *Discours de la méthode*.[107] Întreaga filozofie carteziană se străduiește să justifice faptul că omul absolut singur, cu propriile sale mijloace esențiale — date de rațiune — poate să-și afirme superioritatea asupra lumii.

Ceea ce se ascunde totuși (secretul) — și poate induce în eroare — nu este deci tema, sub aspectul ei de aserțiune personală, ci funcția ei, rolul ei, semnificația reală a poziției sale în economia discursului filozofic. Ea tinde să apară printre concluzii, „la sfîrșit" din punct de vedere logic și demonstrativ (uneori și compozițional), cînd, în realitate și din punct de vedere genetic, locul său este „la început". În esență, prin temă filozofia își mărturisește rădăcinile sale *personale* și inserția *în privat*. De aceea, ea nu poate fi nici explicată, nici dedusă și nici nu o putem socoti a fi determinată social, economic, cultural etc. Căci da-

că ar putea fi explicată în vreun fel, ea n-ar mai fi *temă*. Poate că la această ascundere în privat a originii temei face Platon aluzie în cunoscutul loc din *Scrisoarea a VII-a* (341 c)[108]: precedența și precăderea temei — și nu vreo învățătură mistică și esoterică — sînt ceea ce nu poate fi explicat fie în scris, fie prin viu grai. Tema este expresia unei relații inexplicabile și profund personale față de cineva sau ceva. Filozofia începe și se sfîrșește în intimitatea persoanei; în drumul său însă, adevărat, adesea ea cutremură lumea.

Tema lui Platon, exprimată la modul general și neținînd seama de accentele pe care ea le poate căpăta în diferitele dialoguri, este, după opinia mea, *iubirea și dorul pentru Socrate*. Uneori, ea — tema — este exprimată în chip de admirație și prețuire, ca în *Criton*, *Phaidon*, *Phaidros* ori *Protagoras*. În *Republica* este construită o cetate adecvată persoanei iubite, iar în *Timaios* — un univers întreg.[109] Alteori tema este introdusă insinuant, să spunem, ca în *Menon*: așa după cum centrul de greutate al unui corp poate cădea în plinul masei sale, dar se întîmplă să cadă și într-un gol, fără ca importanța centrului de greutate să fie diminuată în acest din urmă caz, tot așa și tema poate „cădea" uneori în afara discursului propriu-zis, dar ea rămîne întotdeauna în centrul de greutate al discursului „completat" de cititor, în temeiul liniilor de forță prestabilite în text.

Iubirea pentru Socrate, așadar. Ea trebuie înțeleasă la adevărata ei valoare, ca un sentiment copleșitor și total — evident de natură homosexuală — și nu în termenii edulcorați și anemici ai „prieteniei spirituale" sau ai „amorului platonic" pe care o tradiție pudibondă de interpretare a încercat să-i acrediteze atîta timp. Cum spune și G. M. A. Grube, „dragostea homosexuală singură era, în general, socotită de greci

ca împlinire a celorlalte dorințe ale oamenilor [...] Acest fapt trebuie acceptat fără prejudecăți legate de caracterul natural sau pervers al lor, dacă vrem să înțelegem semnificația Erosului grec".[110]

Există buni sorți ca ultimele cuvinte din *Phaidon* să expună concentrat, dar cu o claritate desăvîrșită, tema: Socrate a fost, „dintre toți oamenii a căror experiență am avut-o (*epeirathemen*), cel mai bun (*aristos*) și, pe lîngă aceasta (*kai allos*), cel mai înțelept (*phronimotatos*) și cel mai drept (*dikaiotatos*)". Așadar, înainte de toate, Socrate este *cel mai bun*, dar nu doar într-un sens limitat, etic, cel de „omenos", „blînd" etc., ci într-un sens total: el este perfecțiunea și strălucirea, el este excelența întruchipată (*aristos* este înrudit etimologic cu *arete* care înseamnă „excelență", cît și cu prefixul superlativ *ari*). Așa lucrează iubirea: ea transfigurează persoana iubită, o lasă să strîngă la sine desăvîrșirea și absolutul. Iubirea nu admite comparative de felul lui „mai mult" sau „mai puțin" și nici nuanțe, grade și formule circumstanțiante. Obiectul ei rămîne întotdeauna *ariston* — superlativul neîngrădit și singura concesie făcută restului lumii este să consimtă ca aceasta să formeze fundalul pe care strălucește, incomparabil și de neatins, „cel mai bun".

Dar cum știe iubirea că are de-a face cu *ariston*, cu desăvîrșirea întrupată? Știe, pur și simplu, în baza unei trăiri, a unei *experiențe vitale nemijlocite*, fără nici o legătură cu știința sau cu vreo formă de analiză intelectuală. Imediatitatea experienței — *epeirathemen* (de la *peira* „experiență"), cum spune textul platonic — e singura responsabilă. Persoana iubită se înfățișează drept *aristos* și, de fapt, ea dezvoltă o plenitudine a existenței care o singularizează. *Ariston*-ul e un dat incomprehensibil, o formă directă de expe-

rienţă vitală indisputabilă şi impenetrabilă. Nu există, pentru el, motivaţii, cauze, explicaţii reale, „de ce"-uri. Dar nu poate avea totuşi persoana iubită calităţi reale? Desigur, dar acestea nu au multă legătură cu iubirea însăşi, cu existenţa ei. Dacă e ca Titania să se îndrăgostească, ea îl poate iubi şi pe Bottom, fie acesta şi cu un cap de măgar. Căci dacă însuşirile reale ar declanşa iubirea, dacă aceasta n-ar apărea de fapt înaintea acelora, toată lumea l-ar fi iubit pe Socrate, ori pe Cleopatra, ori pe Julieta. Cînd calităţile reale au precedenţă în înclinaţia pe care o arătăm cuiva, nu e vorba atît de iubire, cît de *preţuire şi respect*. Aceasta se întîmplă, spre pildă, cu Socratele xenofontic, despre care, de aceea, putem spune că reprezintă contrariul celui platonic. *Fiindcă nu ura este contrariul iubirii, aşa cum se crede de obicei, ci respectul*. (Ura este corelativul iubirii.) Or, respectul se nutreşte din relativ şi se poate împărtăşi. Dimpotrivă, iubirea, fiind absolută, e şi exclusivă şi incomunicabilă. Nu există o explicaţie pentru *ariston*-ul pe care îl instituie, o explicaţie autentică şi hotărîtoare. Există numai experienţa lui şi atît.

Dar *ariston*-ul nu rămîne închis în sine, ci se desfăşoară, se extinde. O dată ce este un superlativ al altitudinii, al excelenţei, el devine repede şi unul al comprehensiunii: cel mai bun este şi cel care cuprinde cel mai mult bine. De aceea, *ariston*-ul va fi urmat şi de alte superlative care îl vor explicita. Să nu greşim, aşadar: *kai allos* (pe lîngă aceasta) nu înseamnă că celelalte superlative i se vor adăuga lui *ariston* venind dinafară şi voind să-l întregească; ele sosesc dinlăuntrul său şi-l lămuresc. Nu-l întregesc, ci îi tălmăcesc înţelesul. Căci *ariston*, ca obiect al iubirii, nu poate fi decît desăvîrşit şi nu poate admite completări. În fapt, iubirea îşi trage o clipă sufletul, se repliază un

pas înapoi spre a-și vedea mai bine obiectul. Răsuflă adînc — *kai allos* — și revine. Dar *ariston* — iată — e deodată cumva diferit; e mai bogat, mai divers, mai explicit — unu, dar și multiplu deopotrivă. Cel mai bun devine și cel mai înțelept — *phronimotatos*, acoperind tot ce ține de calitățile intelectuale, dar, în același timp, devine și cel mai drept — *dikaiotatos*, cuprinzînd ceea ce aparține domeniului moralității și eticului. Fiindcă ar putea obiectul iubirii să nu fie doar *aristos*, dar și *phronimotatos* și *dikaiotatos*? Iubirea întemeiază, așadar, totul: Socrate este iubitul, deci el este desăvîrșit: *aristos*. Dar așa fiind, cu necesitate el trebuie să fie în plus (*kai allos*) cel mai înțelept și cel mai moral. Dar cel mai înțelept are totdeauna dreptate: el va spune mereu adevărul. Iar cel mai moral nu poate face decît binele. *Phronimotaton* și *dikaiotaton* se îngemănează și se presupun reciproc, căci ambele decurg din *ariston* și sînt solidare cu el: iată silogismele iubirii.

Tema e la început. Ea guvernează întregul demers și îi conferă sens și direcție. Dar iată că în *Phaidon* — și nu întîmplător — tema este rostită la sfîrșit, ca o concluzie. Prin aceasta se semnifică *răsturnarea esențială* pe care filozofia în general și Platon în particular o impun temei, invertind ordinea elementelor componente, introducînd relații noi de dependență între acestea și înlocuind absolutul și iraționalul iubirii prin justificare și o aparență demonstrativă.

Astfel iubirea — ca afirmație tematică — declară: Socrate este *aristos* — cel mai bun, fiindcă este *aristos* și atît. Platon, în calitate de filozof, va replica: voi arăta *de ce* Socrate este *aristos*. Iubirea mai spune: cel mai bun este, de aceea, și cel mai înțelept și cel mai drept (*phronimotatos kai dikaiotatos*). Platon va răspunde: invers, tocmai fiindcă este cel mai înțelept și cel mai

drept, Socrate poate fi socotit și cel mai bun. Iubirea afirmă: fiind cel mai înțelept, Socrate spune, din oficiu, adevărul; fiind cel mai drept, Socrate face întotdeauna binele. Platon va zice: dimpotrivă, numai *fiindcă* spune adevărul, Socrate e și cel mai înțelept și numai *fiindcă* face binele e și cel mai drept. Iubirea afirmă, în sfîrșit: îl iubesc pe Socrate și de aceea el este cel mai bun și, de asemenea, cel mai înțelept și cel mai drept. Platon răspunde: *voi demonstra* că Socrate are o mulțime de calități, ceea ce justifică iubirea pe care se cuvine să i-o purtăm. Vedem deci cum filozofia vrea să demonstreze absolutul iubirii și exclusivitatea sa. Altfel spus, ea se va izbi de rezistența incompletitudinii mijloacelor demonstrative, cît și de bariera publică a indiferenței, a disprețului sau prejudecăților. Filozofia se luptă, prin urmare, cu imposibilul în același fel pătimaș însă aparent fără speranță în care Iacob se luptase cu îngerul o noapte întreagă la malul unui rîu. Dar uluitor și măreț deopotrivă este că, în faptul zilei, amîndoi par a fi biruit...

2. *Pederastie și homosexualitate la Atena*

Am vorbit, deja, în capitolul precedent despre cîteva rezistențe pe care filozoful, în general, avea a le întîmpina la Atena. Trebuie arătat acum că la acelea se adaugă și altele, de data aceasta cu caracter specific. Ele privesc tema lui Platon — iubirea de tip homosexual pentru Socrate și tot ceea ce aceasta putea implica. Dar nu ne contrazicem? N-am afirmat puțin mai înainte că acest tip de iubire era nu numai acceptat de greci, dar și elogiat? Trebuie spus acum că lucrurile nu stau chiar atît de simplu. Desigur, atitudinea de ansamblu a grecilor, așa cum rezultă nu nu-

mai din texte, dar și din arta lor, era de o îngăduință remarcabilă față de relațiile homosexuale — îngăduință fără egal în Europa creștină pînă foarte recent.[111] În privința elogiilor însă, nu trebuie uitat că multe scrieri reflectă un punct de vedere părtinitor — să-i spunem cel al intelectualilor laconizanți sau al aristocraților —, punct de vedere ce nu trebuie generalizat fără precauții.[112] Pe de altă parte, nu o dată activitatea homosexuală este calificată și în termeni severi, fiind numită o „dezonoare", o „rușine", un „act infam", iar cel mai adesea *malakia* sau *malthakia*, ceea ce literal înseamnă „emasculare", „lipsă de vlagă" și se referă în special la rolul pasiv jucat de un bărbat adult.[113] La Atena, homosexualitatea era reglementată de legi, iar prostituția masculină (sub forma pasivă mai cu seamă) era disprețuită.[114] Adulții care se făcuseră vinovați de ea pierdeau din drepturile lor politice. Pe de altă parte, băieții erau protejați de lege pe timpul școlarității împotriva abuzurilor sexuale. Pare, așadar, să existe o contradicție între toleranță, chiar elogiu, pe de-o parte, și serioase prohibiții legale și morale, pe de alta.

Explicația — așa cum arată convingător Vern L. Bullogh — stă probabil în faptul că grecii tolerau și poate încurajau homosexualitatea atîta vreme cît ea nu primejduia *oikos*-ul, familia.[115] De aceea tocmai, forma licită și caracteristică pentru homosexualitatea greacă era *pederastia*: o legătură *temporară* între un bărbat matur (*erastes*) și un adolescent (*eromenos*, *paidika*). Această relație — a explicat extrem de convingător H.-I. Marrou — avea un important caracter *formativ și educativ*: bărbatul matur era, într-un fel, tutorele, părintele spiritual și învățătorul tînărului, și doar în ultimul (chiar dacă nu în cel din urmă) rînd iubitul său: „Legătura amoroasă se însoțea cu o mun-

că de educare de partea unuia, de maturizare de partea celuilalt, nuanțată la primul de o condescendență părintească, la al doilea de supunere și venerație [...] Pentru grec, educația *paideia* consta esențialmente în raporturile profunde și strînse care uneau un spirit tînăr de unul mai vîrstnic ce-i era primului deopotrivă model, călăuză și inițiator, raporturi pe care o răbufnire pasională le lumina cu reflexe tulburi și calde."[116]

După ce însă tînărul devenea adult și căpăta toate drepturile de cetățean, el trebuia să se însoare, să facă copii și să ducă o viață heterosexuală cel puțin un timp, pînă ce, la rîndul său, putea să-și găsească un adolescent drept temporar *eromenos*. Vechea legătură trebuia, prin urmare, să înceteze o dată cu intrarea în maturitate a tînărului, iar dacă continua la un nivel pasional mai intens decît cel propriu unei simple prietenii, faptul era probabil la fel de rău văzut social-mente ca o legătură extraconjugală permanentă pentru morala europeană convențională. E limpede că ruptura despre care vorbim putea fi în unele cazuri traumatică pentru ambii parteneri, dacă relația era puternică și profundă. În acest caz, putem înțelege că ei aveau toate motivele să încerce să o justifice în ochii lumii, demonstrînd în felul acesta că prelungirea relației era de dorit și folositoare, în același fel, *mutatis mutandis*, în care morala cavalerească din Evul Mediu tindea să justifice anumite forme de amor heterosexual extraconjugal.

Vedem astfel, încă o dată, cît de pătrunsă de ambivalențe era atmosfera socială grecească, fie și în libertara Atenă: toleranța și cenzurarea se asociază și se îngemănează rodind o penumbră greu de definit cu precizie, dar al cărei rol în motivarea gîndirii și în solicitarea creativității mi se pare considerabil.

Într-adevăr, dacă învățătura, educația (*paideia*) era, în general, cea care putea justifica social pederastia, o învățătură în mod necesar prelungită dincolo de vîrsta adolescenței ar fi putut atunci justifica homosexualitatea între adulți și, în general, o relație profundă, durabilă, care refuza să conteneasc ă atunci cînd moralitatea publică și convenienţele sociale o cereau. Or, atare *paideia* prelungită nu putea fi oferită decît de filozofie. Aceasta însemna că filozofia — în sensul lui Platon cel puțin — se acomodează cu, și chiar presupune relații erotice îndelungate și stabile, justificate și motivate de necesitatea unui antrenament intelectual complex, îndelungat și a unei formări spirituale profunde. Nu întîmplător, Eros însuși este văzut, în *Symposion*, drept *philosophos* și drept un model al filozofului, cu trăsături socratice de neconfundat de altfel.[117] În *Phaidros* se arată, prin intermediul unui discurs al retorului Lysias, întîi reluat și apoi respins de Socrate, că iubirea homosexuală prelungită nu se poate disimula și deci „salva" sub aparența falsă a unei simple amiciții. Dimpotrivă, susține Platon prin intermediul celui de-al doilea discurs al lui Socrate, o asemenea relație homosexuală prelungită putea fi justificată public numai cu ajutorul unei legături paideutice speciale, pregătite de către filozofie. Filozofia justifică și raționalizează iubirea într-un mod și într-o măsură în care retorica și, în general, educația curentă se arătau incapabile. De aceea, retorica pierde — crede Platon — „întrecerea amoroasă" din *Phaidros*. Filozofia este mai mult decît o iubire abstractă pentru înțelepciune; ea presupune și o profundă pasiune, mult mai concretă, pentru maestrul de înțelepciune.[118]

Pe de altă parte, nu-i mai puțin adevărat că încercarea lui Platon de a asocia într-o relație justificativă filozofia și homosexualitatea reprezenta o „erezie"

pentru morala standard ateniană; în orice caz, o asemenea atitudine fusese respinsă cu o generație în urmă de către Pericle însuși, atunci cînd acesta, vorbind în numele atenienilor, declarase: *Philosophoumen aneu malakias*, ceea ce trebuie tradus, fără subînțelesuri ipocrite, prin: „practicăm filozofia, dar nu și homosexualitatea (legată de ea)". Traducerile curente: „practicăm filozofia fără moliciune" sînt, de fapt, aproape de neînțeles.[119]

De fapt ceea ce șoca era faptul că pentru Platon (dar și pentru alți discipoli ai lui Socrate, probabil), filozoful, maestrul, fiind *aristos*, trebuia iubit cu devotament și totală dăruire nu doar un scurt răstimp, ci mereu și viața toată. Pentru Callicles, în *Gorgias*, grav nu este, în sine, să ai de-a face cu filozofia: filozofia — declară el — este un lucru plăcut atîta timp cît o practici cu măsură la vîrsta potrivită, adică la adolescență; dar dacă te ocupi de ea în continuare la maturitate, ea devine o nimicire, o corupere (*diaphthora*) a oamenilor.[120] Filozofia poate permanentiza astfel legături „antisociale", ce scurtcircuitează relațiile corecte, esențiale pentru bunul mers al cetății democratice. Cum spune iarăși Callicles: „Ceea ce se întîmplă cu un astfel de om, oricît de bine dotat ar fi, este să devină lipsit de bărbăție (*anandros*), fugind el din mijlocul cetății și din agora unde, vorba poetului, *se află bărbații cei vrednici*, și să trăiască restul vieții dosit într-un colț cu trei-patru tineri bărbați, flecărind, fără să spună nimic demn de un om liber și măreț."[121] Implicația că filozofia, susținînd și justificînd homosexualitatea pe termen lung și dincolo de adolescență, întrerupe relațiile civile normale trebuia să fi fost, pentru cititorul grec, evidentă dintr-un asemenea pasaj.

Înțelegem atunci de ce filozofia a cărei temă este iubirea pentru o persoană — iubire, în cazul de față, nu doar limitată, „pederastică", ci matură și exclusivă — e neapărat să se pună în opoziție cu Cetatea. Căci o asemenea iubire, justificată de efortul filozofic, fiind îndelungată și acaparatoare, este retrasă statului și patriei.[122] Concentrîndu-se asupra unui afect personal și străduindu-se să arate că acesta are justificate intensitatea, durata și exclusivitatea întrucît obiectul său este *aristos*, cît și, desigur, *phronimotatos* și *dikaiotatos*, Platon se așază nu numai împotriva moralității comune, dar și a politicului — aspecte de altminteri greu de distins la Atena, după cum am văzut. Că, în asemenea condiții, Cetatea își putea cenzura ori chiar condamna filozofii acuzîndu-i de „a corupe (*diaphtheirein*) pe tinerii bărbați" — cum stă scris în actul de acuzare al lui Socrate —, e de înțeles, chiar dacă nu de scuzat. Filozofia justifica o relație homoerotică prelungită și stabilă, determinîndu-i pe acești *tineri bărbați* (*neoi*), ieșiți din adolescență și aflați la vîrsta întemeierii unui *oikos* propriu, să ezite a întrerupe relațiile tandre întreținute cu dascălul lor și a deveni cetățeni „normali".[123] Iar faptul că Platon putea să se declare ostil naționalismului atenian — cum am văzut înfîmplîndu-se în *Menexenos* — apare acum drept o consecință a temei fundamentale: iubirea unui bărbat pentru un alt bărbat, fie și tînăr (*neos*) — nu un adolescent (*meirakios, ephebos*) — și iubirea pentru patrie reprezentau două exclusivisme. Rămîne însă esențial să înțelegem cum izbutește Platon, în asemenea circumstanțe, „să scape"; cum poate el face ca justificarea iubirii să apară rezonabilă, plauzibilă și relativ neprimejdioasă — justificarea unei iubiri perene care tinde, de aceea tocmai, să saboteze mai mult sau mai puțin înseși principiile participative ale Cetății.

Iar această „scăpare" are a intriga cu atît mai mult cu cît procedura justificativă a iubirii se izbește de o complicată problemă, prezentă mai peste tot în opera lui Platon: este ceea ce am putea numi problema *solidarității domeniilor*.

Într-adevăr, o trăsătură fundamentală a gîndirii platoniciene este tendința ei de a stabili analogii și echivalențe esențiale între sferele cognitivului, ale eticului, esteticului, psihologicului și ale politicului. Se pot da nenumărate exemple din toate dialogurile lui Platon, dar poate că faptul este evident, în chipul cel mai cuprinzător și mai clar, în *Republica*. Platon arată aici felul în care, după el, realitatea cognitivă se distribuie pe mai multe niveluri ierarhice — așa cum modelul Soarelui, al Liniei și al Peșterii o ilustrează —, distribuție ce se bazează pe gradele de adevăr (*aletheia*), de claritate (*saphneneia*), cît și de siguranță gnoseologică (*bebaiotes*).[124] Dar această ierarhie cognitivă se întemeiază pe o ierarhie a realității ontologice — pe măsura mai mare sau mai mică în care „ceva" are parte de „existență"; pe de altă parte, ea generează și este congruentă cu o ierarhie etică, a „virtuților": mai mult adevăr implică mai mult bine, iar entitatea supremă, situată dincolo chiar și de Ființă (*epekeina tes ousias*), este numită „Ideea Binelui" (*idea tagathou*)[125]. Lucrurile nu se opresc aici, căci din ierarhia cognitivă și din cea etică Platon deduce și o ierarhie psihologică, admițînd că binele, dreptul și știința conduc la fericire, ba chiar și la maxima și autentica plăcere — idee pe larg dezvoltată și în *Philebos*. Important este că Platon încearcă să obțină o *deducție* a acestor congruențe: el vrea să *demonstreze* că

binele individual, ca și fericirea publică, politică *derivă, decurg* din știință. Iar ca să dea acestei demonstrații plauzibilitate, Platon construiește, cum se știe, un model al sufletului și un altul, analog primului, al Cetății. Acum, exact aceasta este problema: în fapt nu există vreo reală necesitate ca domeniile despre care am vorbit să fie solidare, congruente, reciproc deductibile sau măcar analoage structural; e un lucru pe care, cred, Kant l-a dovedit fără putință de îndoială.[126] Nu poate fi oferită nici o probă cu adevărat irefutabilă că epistemicul, eticul, esteticul, pentru a nu mai vorbi despre psihologic și politic, împărtășesc cu toate aceeași schemă fundamentală de organizare și că ele decurg unele din celelalte. *Dimpotrivă, între toate aceste domenii par să existe fisuri, incompatibilități, ele fiind, la modul geometric ca să spunem așa, incomensurabile.* Este interesant de observat că sofistica ajunsese cam la aceleași concluzii — de notat, bunăoară, importanta distincție între *physis* („natura", „firea") și *nomos* (convenția omenească, socială) — chiar dacă nu dezvoltase desigur aparatul critic și metodologic de mai tîrziu al kantianismului. Spunea astfel Antiphon, un sofist din secolul al V-lea a.Chr.: „Normele legilor sînt accesorii, pe cînd cele ale naturii sînt necesare; prescripțiile legilor sînt convenite, iar nu născute și, dimpotrivă, cele ale naturii sînt născute și nu stabilite prin convenție. Așadar, cine încalcă normele legilor, în caz că o face fără știrea autorilor lor, este scutit de rușine și de pedeapsă [...] Cine însă violează — împotriva posibilului — ceva din legile crescute de la natură împreună cu noi, chiar dacă o face fără știrea nimănui, răul nu este mai mic și nici mai mare, chiar dacă toți o știu: căci e lezată nu opinia, ci adevărul însuși."[127]

Pentru Platon însă, fisurile și incompatibilitățile domeniilor sînt inacceptabile și, dacă ținem seama de tema sa, înțelegem ușor și de ce: obiectul iubirii este permanent și fără rezerve *aristos*. Ca atare, el cumulează toată pozitivitatea cu putință. El este *phronimotatos*, *dikaiotatos* și, desigur, nu mai puțin *eudaimonestatos* („cel mai fericit"). Iată evidența iubirii, absolutul ei.

Dar „demonstrarea", justificarea iubirii sînt datoare să pornească în sens invers, să răstoarne ordinea reală: ele vor pleca de la un element pozitiv, evident pentru oricine și testabil sau, oricum, supus în bună măsură verificării: de la cognitiv. Justificarea va voi să arate apoi că superlativul acestuia implică binele și dreptatea în sufletul cunoscător — deci dimensiunea etică — dar și o plenitudine ontologică și că, împreună, toate acestea creează maxima frumusețe și beatitudine, calificîndu-l pînă la urmă pe posesor drept „aristos". Putem observa cum e practicat acest demers și în *Phaidon*: de fapt, curajul, demnitatea, calmul, umanitatea lui Socrate care trebuie să moară sînt un fapt, un *dat* pentru iubire dincolo de orice motivare, explicație ori de vreo eventuală vinovăție. Socrate e desăvîrșit în teritoriul temei pentru că este obiectul iubirii și nu fiindcă ar face, ar spune sau ar ști lucruri minunate. Acesta este, probabil, chiar motivul pentru care *Phaidon* rămîne pînă astăzi o extraordinară lectură în pofida faptului că dovezile nemuririi sufletului nu ne conving. „Dovada" supremă este personalitatea însăși a lui Socrate!

Dimpotrivă, actele filozofului devin minunate împrumutînd valoarea de la persoana sa. Acesta este adevărul temei — adevăr incomunicabil, desigur. Subiectul, demonstrația refac însă desăvîrșirea lui Socrate pornind din cu totul alt punct. Socrate este

acum declarat desăvîrşit şi minunat *a posteriori, fiindcă* nu se teme de moarte şi nu se teme de moarte *fiindcă* el crede în nemurirea sufletului şi în teodicee. Se poate astfel remarca o intersectare a domeniilor: *Ariston*-ul lui Socrate, indemonstrabil în cadrul temei, e făcut să depindă la nivelul subiectului de o cunoştinţă, de o „înţelepciune". Dar Platon merge încă şi mai departe: în vremea sa, nemurirea sufletului nu era deloc o dogmă, o credinţă general admisă[128], precum în lumea creştină de mai tîrziu, ci cel mult o opinie relativ nouă, relativ sectară, împărtăşită de cîteva grupuri de pitagoricieni, deveniţi adesea suspecţi politic în cetăţile democratice. Aşa cum explică Lawrence Hatab, mergînd pe urmele lui Nietzsche, grecii erau prin tradiţie marcaţi de un fel de *pesimism existenţial pozitiv:* iubeau viaţa şi căutau să o trăiască din plin, inclusiv la nivel senzual, tocmai fiindcă socoteau că ceea ce îi aşteaptă „dincolo" pe toţi, fără excepţie, este derizoriu, cînd nu cumplit.[129] Plînsetul umbrelor vitejilor căzuţi în luptă, care se coboară fără speranţă la Hades — aşa cum îl descrisese Homer — ori declaraţia umbrei lui Ahile că „ar prefera să fie argat pe pămînt la un om fără de stare decît crai peste morţi" — vers citat în mod critic de Platon în *Republica* — îi va fi obsedat mereu pe eleni.

Platon însă se va strădui să demonstreze nemurirea autentică a sufletului, cît şi plenitudinea sa existenţială de după moarte, cu corolarul că lumea aceasta devine derizorie, cînd nu cumplită — un fel de moarte, iar sufletul — un mormînt (*soma sema*). Dar pentru a reuşi demonstraţia, el construieşte teoria Ideilor şi pe cea, asociată cu ea, a Reminiscenţei. De fapt, teoria Reminiscenţei este introdusă în *Phaidon*, 76 c–d, ca şi în *Menon*, 85 b, spre a se demonstra că există o condiţie prenatală a sufletului. Teoria Ideilor

este introdusă spre a se demonstra că există entități indestructibile, neacceptînd moartea prin esența lor. Or, sufletul, identificat cu principiul vital, nu ar putea accepta un principiu contrar — moartea, la fel cum Ideea Parului nu ar putea accepta Imparul.

Așadar, din anumite particularități și cerințe ale actului cunoașterii, Platon încearcă să deducă nu doar o etică a cunoașterii (așa cum a încercat să facă, în zilele noastre, Jacques Monod), dar și o etică în general, mai mult, anumite trăsături existențiale ale subiectului cunoscător — imperisabilitatea. Și totul pentru a se justifica iubirea pentru cel care, spre a fi „cel mai bun", trebuie să biruie moartea. Recunoaștem aici un tip de argument ontologic, mult înainte de Anselm din Canterbury: încercarea de a deduce existența (sau un mod al ei — imperisabilitatea) a unui lucru din anumite caracteristici ale esenței lucrului respectiv.[130] Dar totodată, observăm și intersectarea domeniilor, dispariția fracturilor dintre ele: Socrate este curajos și demn mai mult decît oricine altcineva, *fiindcă* se știe nemuritor și se știe nemuritor *fiindcă* socotește că o poate demonstra cu ajutorul teoriei Ideilor și al teoriei Reminiscenței, fără de care cunoașterea pare cu neputință. Deci, deoarece Socrate *este un subiect cunoscător, el ar avea parte și de plenitudinea existențială.*

Acum, dacă tema lui Platon n-ar fi iubirea și chiar iubirea pentru o persoană, el ar fi putut, eventual, lua în discuție și chiar respecta separarea domeniilor. Dar iubirea nu cunoaște și nu admite separări, nu poate îndura compartimentările iar persoana iubită îi apare drept o unitate, un Unu indestructibil și inanalizabil.

Or, Platon nu poate recunoaște deschis, pe față, aceste cerințe erotice. Iubirea ca atare nu are drept de

cetate, dar nici drept în Cetate, dacă nu e justificată și motivată. Iar justificarea ei tinde să conducă ineluctabil la anularea unor diviziuni verosimile ale domeniilor sau, mai exact, la sugestia că fisurile dintre ele sînt numai aparente și că ar putea fi, cu succes, eliminate. Ceea ce, în fapt, e cu neputință.

În orice caz, destule teorii platoniciene tind să rămînă mai greu de înțeles în reala și inițiala lor semnificație, pe cît cred, dacă nu avem în vedere faptul că filozoful încearcă mereu să demonstreze o solidaritate a domeniilor — un postulat strîns asociat temei. Iar dintre aceste teorii, așa-numita „teorie a Ideilor" (sau a Formelor) însăși oferă exemple caracteristice.

4. Cele două „teorii ale Ideilor"

Să fi fost oare teoria Ideilor mai curînd un fel de „mașină de justificat rațional" imperisabilitatea ființei iubite, cît și modul său atît de special de viață? În parte, chiar dacă numai în parte, răspunsul trebuie să fie afirmativ. Totuși, într-o formă pe care am putea-o numi *restrînsă, esențială*, teoria Ideilor mi se pare a fi independentă de tema lui Platon — așadar *atematică*. În această variantă a sa, teoria Ideilor este, în fapt, o *critică a cunoașterii*[131], ce arată că aceasta nu poate fi înțeleasă dacă nu se admite existența permanentă, stabilă și apriorică a unor „forme ale intelecției", *forme distincte și autonome* față de lucrurile sensibile. Aceste forme pot fi înțelese — și au și fost — fie ca *transcendente*, adică exterioare cumva conștiinței și impuse acesteia din afară, fie ca *transcendentale* — adică interioare și conaturale conștiinței —, fie în ambele feluri.[132] În orice caz, asumarea acestei ipoteze greu de ocolit de către gînditori atît de feluriți pre-

cum Platon, Aristotel, Kant, Husserl, pentru a nu cita decît cîteva nume celebre[133], sugerează, cred, circumstanța independenței teoriei Ideilor, *sub această formă restrînsă și critică*, nu numai față de tema personală a lui Platon, dar, probabil, față de orice temă.[134] Numai că Platon dezvoltă teoria Ideilor într-o direcție care mi se pare ininteligibilă dacă nu ținem seama, de data aceasta, de tema sa personală.

Astfel, mai întîi, trebuie să observăm că Platon, cînd se referă la Idei (*eide, ideai*), exemplifică adesea cu ajutorul unor adjective substantivizate de tipul Binele, Frumosul, Parul, Albul, Rotundul — toate declarate a avea o existență în sine (*auto kath' hauto*). Aceasta înseamnă — după el — că lucrurile individuale, despre care se poate presupune că sînt „frumoase", „bune", „pare", „albe", „rotunde", acceptă această predicație numai fiindcă ele *participă* cumva la Ideile respective. Acum, este de remarcat faptul că adjectivele (sau adverbele) de mai sus cad în două categorii: unele, precum „albul", „parul", „rotundul" etc., sînt *neutre* din punct de vedere etic și aparțin însușirilor sensibile, obiective ale lucrurilor. Celelalte, precum „frumosul", „binele" etc., au o puternică încărcătură etică și umană.[135] Diferența dintre cele două categorii are însă și o trăsătură logică de mare importanță: astfel, chiar Platon face, în *Phaidon*, extrem de însemnata distincție logică dintre *predicatele esențiale* sau „intrinsece" (cum le vor numi mai tîrziu scolasticii) și cele *accidentale* sau extrinsece.[136] Într-adevăr, predicatul „alb" atribuit zăpezii trebuie socotit intrinsec, fiindcă nu poate exista zăpadă nealbă, la fel se întîmplă cu predicatul „cald" asociat focului. În schimb, „alb" este accidental dacă îl asociem lebedei, ca și „cald" dacă îi atribuim fierului, deoarece pot exista și lebede negre, cît și fier rece. Se poate

deduce de aici (chiar dacă Platon nu o spune) că participarea nu poate fi identică în ambele situații: am putea vorbi despre o participare „tare" în cazul predicației intrinsece și de una „slabă" în cel al predicației extrinsece.

Iată însă că *toate* Ideile non-etice se pot predica în mod intrinsec, *cel puțin despre unele subiecte*, deși, desigur, nu despre orice subiect. Ele admit, așadar, *cel puțin uneori*, predicația tare: se poate spune că zăpada participă la Ideea de alb sau focul la Ideea de cald, deoarece, în absența acestor Idei, lucrurile sensibile respective par să nu poată exista. Nu e vorba despre existența lor empirică, ci despre existența lor pentru intelect. În general, dacă nu se acceptă existența unor „Idei" ori „categorii" *a priori* ale intelecției, cunoașterea apare cu neputință. Platon era foarte conștient de aceasta, formulînd în *Menon*, 80 d, *paradoxul cunoașterii considerate ca proces pur empiric*: Ca să aflu un lucru, trebuie să-l caut. Pentru a-l căuta cu succes și a ști că l-am găsit, trebuie să-l cunosc în prealabil. Rezultă că nu pot cunoaște decît ceea ce cumva prealabil cunosc.

Dacă Platon s-ar fi oprit aici, el ar fi rămas în limitele teoriei Ideilor restrînse, critice. Dar Platon merge mai departe, deși, dintr-un pasaj din *Parmenide*, deducem că el era conștient de diferența dintre predicatele non-etice și cele etice. El admite totuși că tot ceea ce este valabil pentru Ideea de alb sau de cald este valabil și pentru Ideea de bine sau de just. *Or, este cu neputință să se găsească o predicație intrinsecă valabilă, indisputabilă în ceea ce privește binele, frumosul și alte predicate etice, atunci cînd subiectul este un lucru sensibil.* Nu există nici un lucru sensibil (sau clasă) care să nu poată fi conceput decît bun, frumos, just etc., astfel încît dacă îi negăm aceste predicate, el să devină contradictoriu cu sine, absurd și incapabil de exis-

tență.[137] Iar dacă am spune — cum face Platon uneori — că Zeul este neapărat bun ori just, încă dificultatea s-ar menține: căci, mai întîi, Zeul nu este un „lucru sensibil"; apoi el ar putea fi conceput și ca injust sau lipsit de frumusețe — dovadă mitologia pe care Platon o combate, dar nu o poate anula ca atare. Desigur, s-ar putea argumenta că, pentru greci cel puțin, zeii puteau fi și „sensibili" (antropomorfizare). Dar în acest caz ei nu pot fi incondițional „buni", „perfecți" etc., așa cum se vede la Homer, Hesiod sau tragici. Dimpotrivă, dacă zeii sînt perfecți ei nu mai pot fi obiecte ale senzației, așa cum susținuse deja Xenophanes din Colophon.

Dar dacă așa stau lucrurile, înseamnă că participarea la Frumos, Just și mai ales la Bine este, în cel mai bun caz, de tipul „slab". Or, în acest caz, întregul eșafodaj metafizic platonician, care se bizuie pe Ideea Binelui ca principiu al participării universale, devine extrem de șubred. Mai mult, dacă există o justificare ontologică pentru Ideea de cald — focul ori e cald, ori nu poate fi deloc — nu se poate afla o justificare ontologică pe măsură pentru Ideea de frumos sau de drept. Căci dacă necesitatea Ideii de cald poate fi invocată spre a „salva" focul de neființa logică, ce anume s-ar prăbuși în neființă fără Bun, Frumos și Drept?

Este clar că teoria Ideilor, în felul în care Platon o extinde dincolo de limitele ei *critice*, conține o importantă fisură, pe care filozoful se străduiește să o camufleze sau să o neglijeze. Este însă extrem de important de notat că *Platon dispunea de instrumentul logic necesar — distincția dintre predicația intrinsecă și cea extrinsecă — și că, de asemenea, el sesizase distincția dintre predicatele etice și cele non-etice*, astfel încît el ar fi putut cu ușurință percepe deficiențele teoriei sale. Faptul că el nu ia în considerație distincțiile amintite

sau că *edifică teoria Ideilor extinsă în pofida lor* nu se datorează, așadar, unei incapacități de analiză, ci unui dat subiectiv, personal, mai presus de orice rațiune și analiză. Într-adevăr, indistincția practică dintre predicatele neutre etic și cele „colorate" este caracteristică cuiva care urmărește să susțină solidaritatea domeniilor. Fiindcă dacă „bun", „frumos", „drept", pe de-o parte, și „alb", „par", „cald", pe de alta, nu sînt considerate de aceeași natură și nu sînt văzute ca avînd aceeași semnificație ontologică și epistemologică, nu se poate atunci edifica echivalența de plan dintre știință, etică, estetică și politică. Iar dacă aceasta nu se poate realiza, *phronimotatos, dikaiotatos și aristos* sînt sortite să rămînă separate și separabile. Dar iubirea nu poate admite această separație, această frîngere a obiectului iubit, pretinse totuși de logică.

Există însă și o altă fisură în construcția platoniciană a teoriei Ideilor, fisură explicabilă, cred, în aceiași termeni ai incomensurabilității temei cu restricțiile logicii. Am văzut, astfel, că Ideile lui Platon sînt adesea adjective substantivizate de tipul: Frumosul, Binele, Caldul, Parul (*to kalon, to agathon, to thermon, to arțion*). Ele apar alteori și sub forma unor substantive abstracte derivate din respectivele adjective: Frumusețea (*to kallos*). Din nou am putea spune că, în cazul în care Platon ar fi exprimat Ideile numai prin adjective sau substantive derivate, el s-ar fi menținut (eliminînd, desigur, noțiunile „etice") în limitele unei teorii critice și atematice a cunoașterii. Numai că și de astă dată filozoful depășește amintitele limite, atunci cînd introduce, printre Idei, și entități denumite prin substantive propriu-zise, cu caracter generic, neprovenite din adjective. Astfel, el vorbește despre Omul în sine sau despre Patul în sine, ceea ce este departe, din nou, de a fi fără probleme; ba chiar,

dacă e să-l urmăm pe A. Wedberg, faptul reprezintă *cea mai mare slăbiciune logică a teoriei Ideilor*[138].

Astfel, să considerăm propoziția: „Socrate este om". Putem exprima același lucru spunînd și: „Umanul aparține lui Socrate" sau „Umanitatea este predicată despre Socrate". În termenii teoriei Ideilor, în primul caz se poate înțelege că Socrate — ființă individuală participă la Omul în sine, în timp ce în cel de-al doilea caz, interpretarea acceptabilă este că el participă la Umanul în sine sau la Umanitate. La prima vedere, s-ar părea că avem de-a face cu același lucru exprimat diferit, dar nu este așa. Într-adevăr, Umanul, cît și Albul, Caldul etc. sînt, în calitatea lor de adjective, *abstracții* (*noeta*), forme inteligibile lipsite de concretețe sau de calități sensibile. Tocmai de aceea, *ele nu admit autopredicația*: astfel, dacă, să zicem, Umanitatea este definită drept proprietatea de a fi rațional și biman, faptul de „a fi rațional și biman" în sine nu este rațional și biman la rîndul său. *Umanul nu poate fi declarat uman*. La fel, dacă Circularitatea este „proprietatea punctelor din plan de a se afla la o distanță egală față de un punct dat", despre această proprietate nu se poate pretinde că „este circulară", adică „se află la o distanță egală față de un punct dat". Așadar, propozițiile „Umanul este uman" sau „Frumosul este frumos" reprezintă nonsensuri, în timp ce propozițiile „Umanul este Umanul", „Frumosul este Frumosul" sînt corecte, dar tautologice.

Dimpotrivă, autopredicația este greu de evitat în celălalt caz. Căci pare greu de contestat că Omul în sine sau ideal nu ar fi om, ori Patul ideal nu ar fi și el un pat. Mai mult, în *Timaios, Republica*[139] ori alte dialoguri, Platon concepe explicit „Omul", „Patul" etc. drept obiecte ideale, modele eterne și perfecte ale lucrurilor terestre corespunzătoare. Obiectualizarea in-

vadează adesea chiar clasa Ideilor-adjective, iar Platon ajunge uneori să-și reprezinte și Frumosul ca pe „ceva" extraordinar de frumos, sau Marele ca pe „ceva" foarte mare. Totuși, iarăși trebuie observat că Platon, cu geniul său, descoperise el însuși, în *Parmenide*, că Ideile concepute ca arhetipuri, ca modele ideale ale lucrurilor sensibile, admit autopredicația și că astfel se ajunge la faimoasa aporie numită, de la Aristotel, „a celui de-al treilea om". Într-adevăr — arată Platon și după el Aristotel — dacă există o Idee concepută substantival, ca un obiect ideal, înseamnă că ea se poate predica despre sine, de pildă: *Omul ideal este om*. Dar atunci înseamnă că toți oamenii, laolaltă cu Omul ideal — fiind cu toții oameni —, vor participa la o Idee comună, care va fi un Om ideal secund. Dar și acesta, laolaltă cu ceilalți oameni, va participa la o nouă Idee — adică la un Om ideal terț — și așa mai departe *ad infinitum*.[140] În esență, dacă ideile sînt echivalate cu arhetipuri și sînt exprimate prin substantive generice sau prin adjective ce și-au pierdut sensul inițial adjectival, autopredicația conduce la multiplicarea infinită a inteligibilelor. Această multiplicare poate fi însă ușor evitată dacă Ideile sînt echivalate doar cu proprietăți și exprimate numai prin adjective sau substantive abstracte a căror derivație din adjective să rămînă bine înțeleasă. Iar Platon ar fi putut, în principiu, să-și modifice în consecință teoria, de vreme ce *el însuși* a formulat cu claritate primejdia autopredicației și a multiplicării infinite a inteligibilelor în *Parmenide*. A. Wedberg[141] consideră că Platon nu a observat că între concepția despre Idei ca proprietăți (atribute) și cea despre Idei ca arhetipuri apare o contradicție. Eu însă cred că Platon a intuit foarte bine această distincție dintre diferitele tipuri de predicație. Ca dovadă și faptul că în

Parmenide (130 b–c) acestea sînt tipuri separate și introduse pe rînd: a) cele „geometrice" de tipul asemănătorului; b) cele etice — frumosul, justul, binele; c) arhetipuri — omul, focul, apa; d) arhetipurile lucrurilor „derizorii" — murdăria, noroiul etc. Or, este semnificativ că, înainte de a trece la punctul c), Socrate declară: „De multe ori, Parmenide, m-am aflat la încurcătură neștiind dacă trebuie să vorbesc despre acestea [Ideea Omului, a Focului etc.] precum despre celelalte [egalul, binele etc.], ori într-altfel."[142]

Dar nevoia de a îngloba într-o teorie a Ideilor extinsă toate tipurile de predicație produce confuzii ori argumentări neconcludente. De exemplu, în *Republica*, 597 c, Platon încearcă să răspundă obiecției „celui de-al treilea om": „Zeul, fie că n-a dorit, fie că o necesitate l-a silit să nu producă mai mult decît un Pat în firea lucrurilor, astfel încît a făcut doar unul singur, pe acela care este Pat [...] Fiindcă [...] dacă ar fi produs fie și două, iarăși ar fi apărut unul singur, acela a cărui formă (*eidos*) ar avea-o ambele paturi; și ar fi acela, și nu cele două, lucrul care este Pat." Platon spune deci următoarele: dacă, prin absurd, ar exista două inteligibile Pat_1 și Pat_2, acestea ar trebui să semene între ele în baza unei forme comune, iar atunci aceasta ar fi adevăratul inteligibil. Se observă faptul că inteligibilul este conceput cînd ca un *arhetip*: „Patul din ființă", cînd ca o *proprietate*, o *formă*: calitatea de „a fi pat". Multiplicarea inteligibilelor nu este înlăturată decît dacă se elimină prima accepție.[143]

Dar, în fapt, Platon avea nevoie de Idei exprimate de substantive generice, de Idei-arhetipuri, oricare ar fi fost riscurile logice. Pentru el era de asemenea imperios necesar ca Frumosul și Binele ideale să fie imaginate ca obiecte sau ca ființe frumoase sau bune la superlativ, și nu *doar* în accepția lor de calități

abstracte. Iar aceasta, pur și simplu, fiindcă el se supune „unei necesități erotice" — cum se spune undeva în *Republica* —, iubirea fiind cea care creează și pretinde asemenea obiecte ideale. Iubitul e un „substantiv", o entitate concretă, deși dotată cu toate desăvîrșirile în baza acelui proces psihologic numit de Stendhal „cristalizare". El nu este o abstracție, o formă intelectuală, o „proprietate". De aceea, iubitul, ca ideal concret, *trebuie să fie autopredicativ*, în pofida logicii. Astfel, din punctul de vedere al iubirii, ar fi un scandal ca cel ce încarnează Umanitatea să nu fie om sau cel ce reprezintă Frumusețea să nu strălucească el însuși într-o neasemuită frumusețe. Introducînd teoria Ideilor îndeosebi spre a da seamă de actul cunoașterii, Platon depășește pe nesimțite limitele logicii și ale teoriei restrînse, critice, căutînd în felul acesta să ratifice iubirea ce e fără logică. Teoria ideilor în forma sa restrînsă, critică și autonomă devine astfel doar o treaptă, peste care Platon pășește grăbit, ducîndu-se să-și îmbrățișeze tema.

*

Iată, prin urmare, pariul lui Platon: într-o societate a libertăților dublate de prohibiții, a distincțiilor diminuate dintre politic, civil și privat, într-o lume a echivocurilor și a penumbrelor, el practică un lucru riscant și incomod: filozofia. Mai mult, filozofia sa are o temă cît se poate de incomodă: iubirea. Și încă și mai mult: el este nevoit să justifice această temă înaintea unui public remarcabil de inteligent și de cultivat, atunci cînd traseul justificativ e neapărat să fie marcat de fisuri și de accidente logice. Incomod la culme! Cum să depășești prejudecățile colective atunci cînd presupozițiile personale nu se pot sprijini pe o bază justificativă ireproșabilă? Cum să faci să

amuțească „cenzura la purtător" atunci cînd aceasta se poate alia cu „spiritul critic la purtător", căruia nu-i va fi, în principiu, peste poate să intuiască fisurile și incongruențele justificării? În sfîrșit, cum să convingi niște oameni care nu au nici dorința de a crede cu tot dinadinsul, nici ininteligența de a nu replica? Răspunsul ar fi: în mare măsură, printr-o formă specială, literară, de *diversiune*.

IV

Diversiunea

1. Sistemul de contradicții

Pare o imprudență ori o îndrăzneală exagerată a vorbi despre „diversiune" — termen cu puternice conotații militare și politice — cînd avem de-a face cu domeniul, s-ar zice, mai senin al filozofiei. Din moment însă ce filozofia are a se lupta cu cenzura, nu ar fi deloc surprinzător ca ea să preia și elemente obișnuite ale luptei — oriunde și în orice domeniu s-ar duce aceasta —, printre care și diversiunea. Dar cum am putea defini această noțiune? Știm că ea apare, de obicei, în practica politică sau militară dintr-o relativă slăbiciune: fie că un grup politic conducător nu mai reușește să facă față unor mari contradicții și tensiuni, fie că o armată se teme de un atac distrugător din partea inamicului superior, numim „diversiune" tactica de a crea anumite tensiuni, contradicții sau confruntări secundare ce acoperă cumva contradicția esențială, distrăgînd atenția de la ea. Tensiunile secundare, ducînd la diviziunea societății (sau a corpului de armată advers), fragmentînd marile conglomerate sociopolitice în grupuri mai mici și mai numeroase, adesea rivale, *distribuie* tensiunea fundamentală, făcînd-o mai puțin periculoasă și stabilizînd astfel regimul. Diversiunile pot fi de foarte multe tipuri: sociale, economice, etnice, militare, dar, indiferent de natura lor, ele par să posede întotdeauna aceste două

funcții: cea de *camuflare* și cea de *distribuire* a tensiunii fundamentale.

Dacă admitem că diversiunea aparține, în general, relațiilor omenești legate de competiție și luptă, am putea-o regăsi — fie și în forme mai „inocente" — și în cazul diferitelor forme de creativitate umană. La modul metaforic o putem afla chiar și în arhitectura gotică: așa cum se știe, tensiunea fundamentală a oricărei construcții cu boltă se manifestă prin împingerile laterale ale pereților. Or, sistemul gotic de contraforți, de arce butante, de pinacluri „rezolvă" această tensiune ce ar putea altminteri nărui clădirea, distribuind-o după numeroase tensiuni mai mici, mai puțin primejdioase pentru stabilitatea ansamblului și care, în același timp, „îmbracă" și „camuflează" cu decorul lor nava bisericii.

Atît cazul politic, cît și analogiile din alte domenii mai spun ceva despre diversiune: spre a fi eficace, spre a-și merita cu adevărat numele, ea trebuie să fie *sistematică*. Tensiunile și „controversele" derivate, secundare nu vor fi haotice, lipsite de consistență, ci se vor organiza, vor fi prinse într-o structură coerentă. De aceea, în împrejurarea în care o apreciere de acest tip este îngăduită, se poate spune că *diversiunea estetizează contradicția*, ea reușind să substituie dizarmonia unei singure contradicții prin regula creată de un sistem de antinomii bine acordate între ele.

Așa stînd lucrurile, nu ar trebui să mire faptul că, prin analogie din nou, se poate vorbi despre diversiune și în ceea ce privește unele texte — cum sînt, în particular, textele filozofice platoniciene. Am putea deci vorbi despre un *sistem* de contradicții și de antinomii proprii scrisului platonic și care ar servi drept acoperire și descărcare pentru o contradicție mai profundă și disimulată, ținînd direct de natura filozofiei

în general și de cea a filozofiei platoniciene și a relației sale cu Cetatea, în particular. Dar pentru a măsura mai întemeiat semnificația și valoarea unei aplicări a conceptului de proveniență politică de „diversiune" la domeniul filozofico-literar, nu ar fi, poate, inutilă o scurtă incursiune în tipologia diferitelor interpretări și soluții aduse de-a lungul timpului marii probleme a contradicțiilor și a antinomiilor flagrante din scrisul platonician.

2. Trei tipuri de interpretare a antinomiilor platoniciene

Că Platon a fost un filozof al cărui scris abundă în antinomii, contradicții și echivocuri, creatoare de mari dificultăți interpretului, era un fapt bine știut încă din Antichitate. Un comentator neoplatonic, Olympiodoros, scria bunăoară: „În ajunul morții Platon a visat că, transformat în lebădă, zbura dintr-un copac într-altul, dînd astfel multă bătaie de cap prinzătorilor de păsări ce încercau să-l prindă. Simmias Socraticul a tălmăcit visul astfel: Platon va fi de «neprins» de către cei care vor încerca, după el, să-i facă exegeza. Căci exegeții care încearcă să «vîneze» gîndurile celor vechi seamănă cu niște prinzători de păsări."[144] Oracol împlinit, pare-se, căci într-adevăr antinomiile au făcut ca încercarea de a-l sistematiza și explica coerent pe Platon să se izbească de atîtea dificultăți, încît, mult mai tîrziu, Leibniz exclama: „Dacă cineva l-ar putea reduce pe Platon la un sistem, un asemenea ins ar aduce mari servicii umanității."[145] Iar Goethe, la rîndul său, afirma în termeni asemănători: „Desigur că cel care vrea să explice ce anume oameni precum Platon au afirmat serios prin

intermediul comediei sau într-o manieră glumeață și ce anume ei au afirmat prin intermediul convingerii sau în chip direct, ca să spunem așa, ar face un mare serviciu și ar aduce o mare contribuție la cultura noastră."[146] Fapt este că tocmai distincția dintre glumă și seriozitate la Platon este foarte greu de operat, ceea ce contribuie în chip semnificativ la înmulțirea piedicilor din calea celor ce ar dori să-i sistematizeze gîndirea și s-o expliciteze în mod univoc.[147]

Să ne oprim acum, spre pildă, asupra unei antinomii a scrisului platonician, dintre cele mai provocatoare și în cea mai mare măsură generatoare de dificultăți — cea legată de *dilema* sau *opoziția scriere-oralitate* —, spre a măsura pe un caz important felul în care prevestirea lui Simmias s-a adeverit. De altminteri, așa cum se va observa, problema scriere–oralitate la Platon este indisociabilă de cea a felului în care, la modul general, ar putea fi înțelese antinomiile și contradicțiile din opera acestui gînditor.

Totul pornește de la împrejurarea că Platon pare a se contrazice în chip flagrant, chiar dacă uneori implicit: pe de-o parte, el este un foarte mare scriitor, capabil de toate rafinamentele scrisului artistic și literar, autorul unei opere scrise de dimensiuni considerabile chiar și cantitativ, ceea ce presupune o atitudine pozitivă față de scris. Pe de-altă parte, rămîn pasajele *explicit* critice la adresa valorii scrisului, în *Phaidros*, 275 a și în continuare și în *Scrisoarea a VII-a*, 341 c și 344 c. Or, așa cum s-a relevat, nu este vorba aici numai despre preferința pentru comunicarea orală în defavoarea celei scrise, ori chiar — eventual — despre o investigație asupra limitelor absolute ale comunicării omenești. Problema cu adevărat delicată și grea este de a ști dacă și în ce măsură critica lui Platon la adresa posibilităților și a valorii scrisului este

autoreferențială: include ea, total sau parțial, și scrierile platoniciene însele? Iar dacă da, care este rostul ei și cum se explică grija și devoțiunea unui autor arătate propriului scris în mod implicit, atunci cînd el în chip explicit formulează critici aspre cu privire la același obiect? Și care mai pot fi, în general, sensul și greutatea unor scrieri „subminate" de însuși autorul lor? În esență și pentru a concentra cazul în punctul cel mai sensibil, s-a pus mereu și se pune în continuare întrebarea: ce semnificație are pentru o înțelegere adecvată a operei lui Platon afirmația acestuia din *Scrisoarea a VII-a* (loc. cit.) — care, *nota bene*, este o scriere autobiografică: „În legătură cu aceste chestiuni [filozofia, marile probleme metafizice — *n. A. C.*] nu există și nu va exista niciodată o lucrare a mea (*syngramma*)"?

Încercînd acum să sistematizăm punctele de vedere apărute de-a lungul timpului, constatăm existența a trei linii principale de interpretare a problemei scriere-oralitate la Platon:

a. Soluția „naivă". Aceasta pare să fi apărut încă din Antichitate, poate chiar în interiorul Academiei. Ideea ei stă în acceptarea literală sau cvasiliterală a ceea ce Platon sugerează în pasajul citat mai sus. În esență, această soluție presupune a-l considera pe filozof a fi fost, în realitate, doar un fel de „scrib" al lui Socrate, un Eckermann cu geniu literar, care nu ar fi scris nimic de la sine, ci doar s-a silit să consemneze și cel mult să „stilizeze" ce a auzit de la Socrate ori de la alții. Or, Socrate era un „oral", iar în gura sa ostilitatea față de scris era normală. Un „Platon-scrib" este presupus și de necunoscutul autor al probabil apocrifei *Scrisori a II-a*[148] — existentă în Corpus-ul platonic — care citește locul mai sus amintit din *Scrisoarea a VII-a* conferindu-i un sens radical și limpede:

„Iată de ce eu niciodată nu am scris despre asemenea lucruri și nu există vreo scriere a lui Platon. Cele ce îi sînt atribuite acum aparțin unui Socrate înfrumusețat și întinerit (*kalou kai neou gegonotos*)."[149] Deși, în ansamblu, această soluție a fost abandonată în epoca modernă, unii interpreți, precum A. E. Taylor[150], au preluat totuși unele sugestii din ea, încercînd să rezolve anumite contradicții ale textului platonician prin postularea, pe de-o parte, a unui Platon tînăr, mai mult sau mai puțin „scrib" al lui Socrate, deci necreator și, pe de alta, a unui Platon vîrstnic, original.

b. Ceea ce am putea numi teoria „exoterică" pornește de la marele teolog și platonist Schleiermacher, fiind continuată și dezvoltată de numeroși comentatori precum Zeller, Shorey, Natorp, Wilamowitz[151] ori reluată recent, cu destulă forță, de mari savanți, precum Cherniss, Vlastos ori Dönt[152]. Principiul ei se poate formula prin expresia ce originează în teologia protestantă: *sola scriptura*[153]. Adică, opera scrisă a lui Platon este considerată singura bază de care dispunem pentru a înțelege filozofia acestuia, orice încercare de a utiliza în același scop așa-numita „tradiție indirectă" fiind privită ca ilegitimă. Forma dialogică a operei ar reprezenta cea mai adecvată cu putință modalitate de comunicare filozofică, aflată nu numai la conjuncția dintre meditație și expresie artistică, ci și la intersecția dintre literatură și viață.[154] Fiecare dialog ar reprezenta un organism în sine, cu tensiunile și dialectica lui firească, iar dialogurile, în succesiunea lor cronologică — pe care Schleiermacher și continuatorii săi s-au străduit să o reconstituie[155] —, alcătuiesc un mare organism, ele completîndu-se și luminîndu-se reciproc. Cum rezolvă atunci această teorie problema particulară a contestării aparente a scrisului de către scriitorul însuși? În principiu, locul

mai sus pomenit din *Phaidros* este socotit a nu se referi și la scrierile platoniciene, ci a fi îndreptat doar contra *logographiei*, adică a retoricii decadente și, în general, împotriva oricărui fel de discurs care, spre deosebire de dialoguri, s-ar îndepărta de „viață", cantonîndu-se în răceală, abstracție și distanță. Cît despre *Scrisoarea a VII-a*, unii, precum Cherniss[156], preferă s-o considere apocrifă, evitînd astfel, printr-o eschivă filologică, problema, alții, ca Dönt[157], cred că locul la care ne referim are în vedere limitele oricărei comunicări omenești — scrise sau orale — și nu ierarhia dintre scriere și oralitate. Majoritatea interpreților aparținînd acestei linii de gîndire se străduiește însă să demonstreze că, în *Scrisoarea a VII-a*, ca și în *Phaidros*, Platon nu are în vedere propriile opere, deoarece termenul-cheie folosit — *syngramma* — nu înseamnă aici scriere în proză la modul general (opus lui *poiema*), ci numai *tratat sistematic*. Or, Platon a scris dialoguri și nu tratate sistematice (M. Isnardi-Parente)[158]. Mai trebuie observată aversiunea acestei tendințe interpretative — aversiune în bună tradiție romantică, ispitită poate, în parte, și de acest neoromantism care este existențialismul — față de „tratat" și doctrină sistematică.

c. Teoria „esoterismului oral" sau a „doctrinei nescrise" (*agrapha dogmata*) — despre care am vorbit deja, în treacăt — avea și ea adepți încă din Antichitate, la neoplatonicieni precum Numenius din Apameea ori Porphyrios.[159] Ea a fost reluată în secolul nostru — după o îndelungată eclipsă — mai întîi cu relativă moderație de Léon Robin[160], apoi cu multă energie mai ales de către reprezentanții așa-zisei școli de la Tübingen — H. J. Krämer, K. Geiser[161], cît și de către alți savanți, precum Findlay, Schmalzriedt ori Giovanni Reale[162]. Acești autori, influențați desigur

și de noul interes pentru ocultism din secolul nostru, s-au decis să interpreteze locurile din *Phaidros* și din *Scrisoarea a VII-a* drept mărturisind cu adevărat nu doar o devalorizare deliberată a scrisului în general, dar chiar a scrisului platonician în particular[163], lucru cu putință fiindcă Platon ar fi dispus — cred ei — de o *doctrină esoterică*, orală, căreia i-ar fi acordat o importanță și o valoare superioare operei sale scrise. Aceasta din urmă — după autorii amintiți — nu ar fi suficientă, singură, pentru o înțelegere aprofundată a platonismului, ea avînd în principiu doar o valoare „protreptică" (injonctivă) și „hypomnematică" (rememorativă).[164] Bizuindu-se pe unele referiri ale lui Aristotel și ale comentatorilor peripateticieni ca Alexandru din Aphrodisias sau Philoponos la o „doctrină nescrisă" (*agrapha dogmata*) sau la „lecții orale" (*agraphoi synousiai*) ale lui Platon, cît și la faptul că, recenzîndu-l pe Platon, Aristotel pare uneori a se referi la aspecte și idei ce n-ar fi de găsit în dialoguri[165], partizanii esoterismului oral s-au străduit să reconstituie un sistem platonician ce se înfățișează destul de asemănător cu neoplatonismul și neopitagorismul Antichității tîrzii. După „esoteriști", Platon ar fi elaborat un sistem riguros și coerent al doctrinei sale, dar care nu poate fi regăsit decît completînd dialogurile cu toate acele informații disparate ce alcătuiesc așa-numita „tradiție indirectă".[166]

3. Obiecții

După opinia mea, nici una dintre aceste trei linii de interpretare nu dă satisfacție deplină și nu se poate sustrage unor obiecții serioase. De altminteri, respectivele teorii concurente s-au combătut cu atîta

insistență, încît cea mai bună critică a „esoterismului" poate fi găsită la „exoteriști" și invers. Să facem cîteva observații asupra părților tari și a celor slabe aparținînd fiecăreia dintre cele trei teorii fundamentale.

a. Teoria „naivă" este inacceptabilă în forma ei totală din motive prea evidente pentru a mai întîrzia asupra lor și chiar varianta restrînsă, îmbrățișată de Taylor, mi se pare greu de admis. Platon a fost, indiscutabil, un foarte mare și autentic creator de-a lungul întregii sale vieți și nu doar la bătrînețe. Taylor pare să nu fi avut în vedere că toate dialogurile lui Platon, chiar și cele de tinerețe, „socratice", rămîn *ficțiuni artistice* și nu sînt deloc imitații naturaliste.[167] Rămîne totuși de interes ideea că Platon și-a alcătuit în așa fel opera, încît ea să poate conduce deliberat pe „piste false", lăsînd mereu impresia unui autor care n-ar face decît să redea opiniile altora, distincția dintre propriile teorii și cele ale lui Socrate mai ales devenind astfel extrem de dificil de perceput. Că Platon ar fi fost doar un „scrib" e un nonsens; dar că Platon a dorit să complice lucrurile pînă la punctul în care rolul său autorial să devină incert — aceasta poate fi, cum vom vedea, plauzibil.

b. La oricîte subtilități critice s-ar recurge, principiul *sola scriptura* nu poate explica totuși evidenta devalorizare a scrisului ca mediu de comunicare din cele două pasaje amintite și nu poate evita, decît cu prețul unor procedee ce mi se par artificiale sau oțioase, implicația de autoreferențialitate.[168] De asemenea, a trata drept inautentică o operă (sau o parte a ei) — *Scrisoarea a VII-a* — numai fiindcă ar conține un pasaj ce nu corespunde cu ceea ce anumiți interpreți *cred* că Platon ar fi trebuit să afirme este un procedeu total ilegitim. Pe de altă parte, „exoteriștii" au dreptate, cred, atunci cînd observă că un autor în așa

mare măsură scriitor, cum a fost Platon, a cărui operă este redactată cu multă finețe și cu o măiastră perfecțiune stilistică și literară, ar fi putut cu greu să-și privească propria operă cu condescendență ori să o așeze sub semnul provizoratului.[169] De altfel, Platon însuși sugerează care era atașamentul său real față de scris, arătînd, în *Republica*, că scriitorii țin la operele lor deloc mai puțin decît țin părinții la copiii lor și proaspeții îmbogățiți la banii pe care i-au dobîndit.[170]

c. În sfîrșit, partizanii „doctrinei nescrise", dacă pot explica într-o manieră simplă și aparent convingătoare sensul pasajelor incriminate din *Phaidros* și din *Scrisoarea a VII-a*, lasă totuși impresia că edifică pe un teren, în bună măsură, nesigur. Mărturiile lui Aristotel sugerează, într-adevăr, că Platon ținea lecții orale în cadrul Academiei, ceea ce nu-i decît normal. Iarăși este posibil și normal ca Platon, în cadrul acestor lecții orale (*agraphoi synousiai*), să fi schițat unele idei pe care — din diferite motive — să nu le fi definitivat într-o formă scrisă.[171] Dar de aici și pînă la a admite existența unui *corp doctrinar oral*, a unui *sistem complet*, care să explice și să depășească în același timp opera scrisă, e o distanță considerabilă, parcursă totuși prea ușor de către adepții „esoterismului".[172] Pe de altă parte, existența unei doctrine orale bine constituite și precise se armonizează greu cu tendințele sceptice ale Academiei Medii și Noi. În schimb, tocmai de prin secolul al II-lea p.Chr. înainte, încep să sporească aluziile la o doctrină platonică nescrisă, într-un moment cînd începuse să se postuleze deja unitatea fundamentală, de tip ocult, a lui Platon, Aristotel și Pitagora (la Numenius din Apameea, spre exemplu). Nu este întîmplător nici faptul că tot atunci începe să se vorbească despre filozofia platonică în termenii consacrați pentru misterele eleusine,

diferitele ei părți fiind numite *telete, myesis* și *epopteia* (la Theon din Smirna)[173]. Ar fi, așadar, un anacronism a pune în seama adevăratului Platon o mentalitate apărută mult după moartea lui. În general, adepții „esoterismului" tind să creadă că orice filozofie demnă de acest nume trebuie să aibă un caracter sistematic — invers, cum se vede, decît văd lucrurile adversarii lor, „exoteriștii". Or, cum este extrem de dificil a se alcătui un sistem platonic coerent numai pe seama operei scrise, se încearcă totuși regăsirea acestuia prin apelul la „doctrina orală", reconstituită în baza excerptelor din Aristotel și comentatorii acestuia aparținînd Antichității tîrzii — așa-numita „tradiție indirectă". Evident însă că presupoziția menționată mai sus privitoare la natura filozofiei este profund discutabilă.

După cum se vede, nici una dintre principalele linii de interpretare încercate de-a lungul timpului nu dă deplină satisfacție. Tulburător este că, adesea, același text (*Scrisoarea a VII-a*) a putut fi utilizat spre a se demonstra teze perfect opuse, totul depinzînd, pînă la urmă, de faptul dacă sensul termenului *syngramma* era, la Platon, „compoziție în proză" ori numai „tratat sistematic în proză".

4. *Noncontradicția și normalitatea*

Așa stînd lucrurile, nu mi se pare de prisos a încerca, în măsura posibilului, analiza problemei antinomiilor din scrisul platonician dintr-o perspectivă diferită. O asemenea perspectivă nouă este cu putință și legitimă în urma observației că toate liniile de gîndire pe care le-am amintit au un element în comun: ele tratează antinomia, contradicția cu care au

de-a face — de pildă pe cea dintre declarațiile de ostilitate față de scris și calitatea de mare scriitor a autorului lor — ca pe un fapt non-natural care ar trebui *„rezolvat" în sensul eliminării sale și al înlocuirii cu noncontradicția*. Presupoziția de bază, rămasă de obicei implicită, este că un autor de valoare — mediocrițăile nu intră, firește, în discuție — este *în ultimă analiză* noncontradictoriu. De aceea, divergențele, nepotrivirile, antinomiile etc. sînt privite ca „defecte de perspectivă" ale cititorului, susceptibile de a fi eliminate în urma unui studiu explicativ aprofundat și a unei analize pertinente. De fapt, valoarea analizei ar consta — se crede de obicei — tocmai în capacitatea sa de a reduce substanțial sau de a înlătura contradicțiile „aparente", ținînd seama bineînțeles de cît mai mulți factori și date textuale, biografice ori de context cultural. O asemenea presupoziție, în ceea ce-l privește pe Platon cel puțin, este foarte veche: o regăsim încă la comentatorii săi neoplatonici — Proclos, Olympiodoros, Hermeias etc. Așa de pildă, e caracteristic metodei neoplatonicienilor încercarea de a reduce dialogul la un „scop" (*skopos*) unic, care să elimine toate contradicțiile considerate aparente și asemuite contradicțiilor din lumea fenomenală.[174] Iar în epoca noastră, Leo Strauss consideră, așa cum am arătat, că în profunzimea sa — acolo unde doar „cei inteligenți și atenți" au acces — textul filozofic devine perfect coerent. În ansamblu, mi se pare că niciodată presupoziția „coerenței de adîncime" a textului platonician nu a fost pusă la îndoială.

Firește, partizanii a ceea ce am numit teoria „naivă" contestă aparent unitatea scrierilor lui Platon, dar fac aceasta tocmai pentru a salva în fond presupoziția coerenței. Căci o contradicție sau o antinomie pare a primejdui această presupoziție numai atunci

cînd textul are un singur autor factual. Dar dacă acesta se scindează în două personalități, fie și așezate sub unul și același nume, contradicția se transformă în simplă juxtapunere de opere diferite.

Adepții „esoterismului" au utilizat, pentru a elimina sau măcar a slăbi antinomiile, metode mult mai variate și mai subtile. Spre exemplu, pentru a „rezolva" antinomia scrisului despre care am vorbit ori a o declara doar aparentă, unii au negat autenticitatea *Scrisorii a VII-a*, în timp ce alții au căutat să confere pasajului critic la adresa scrisului, cît și locului corespunzător din *Phaidros* un sens cît mai puțin autoreferențial cu putință. Pentru aceasta, s-au pus în valoare incertitudinile pe care le putem avea cu privire la sensul precis al unor vocabule grecești, cît și dificultățile de înțelegere a unor sintagme și propoziții al căror context nu este întotdeauna clar. Ideea rămîne însă, indiferent de procedee, că Platon *nu vrea și nu poate* să se contrazică. Numai probleme de inteligibilitate a textului, datorate unor cauze foarte diferite, ar crea *aparențe incongruențe și contradicții*. Și ar fi tocmai sarcina bunului filolog și interpret să restituie un sens unitar, „epurat" de ambiguități, bizuindu-se însă în exclusivitate pe text și pe ceea ce acesta singur poate oferi.

Aceeași presupoziție de bază a coerenței de adîncime a sensului o regăsim și în ceea ce privește pe „esoterici", numai că în acest caz principiul explicării antinomiilor textului numai în baza datelor textuale (*sola scriptura*) este respins. Desigur că și pentru „esoteriști" Platon trebuie să fie, în esența sa, noncontradictoriu. Mai mult chiar: un Krämer sau un Geiser insistă asupra presupusului caracter sistematic și perfect coerent al filozofiei platoniciene, caracter ce, după ei, ar fi fost mult neglijat de tradiția schleierma-

cheriană, cît și de unele încercări „existențialiste", tentate să-l elibereze pe Platon din rigorile sistemului. Doar că la adepții doctrinei orale, contradicțiile și antinomiile aparente — și, în primul rînd, firește, cea legată de scriere și de oralitate — se pot înlătura numai introducîndu-se dimensiunea orală, esoterică a operei platoniciene. Dacă textul conține contradicții, aceasta se explică, după „esoteriști", prin faptul că el nu reprezintă expresia ultimă a gîndului autorului, el neputînd și netrebuind să fie explicat prin sine.

Opinia mea este că presupoziția de bază privind caracterul noncontradictoriu de adîncime al discursului filozofic, în general, și al celui platonician, în particular, este cel puțin discutabilă și că, de fapt, ea poate fi socotită chiar neîntemeiată.[175] De exemplu, nu este deloc sigur că Platon a atribuit termenului *syngramma* un sens univoc și că el nu a dorit, din anumite motive, să mențină o ambivalență și o confuzie care să-i sugereze cititorului „soluții" contestabile fiecare cu destulă ușurință. Probabil că presupoziția noncontradictoriului are mai mult o origine psihologică: noi dorim ca lucrurile importante să fie cît mai lipsite de contradicții, fiindcă ne este mai comod și mai plăcut să trăim într-o lume nonconflictuală. Realitatea este însă diferită iar examinarea unui text nu poate porni de la ceea ce visăm în legătură cu natura scrisului, a omului și a lumii.

În fapt, am avut deja ocazia să arătăm că discursul filozofic cuprinde în însăși natura sa o *dezarticulare*, o contradicție, datorată dualității temă-subiect. În măsura în care subiectul este o justificare a temei, justificare ce încearcă să-și ascundă natura potrivit principiului *ars est celare artem*, există o antinomie radicală în filozofie. Niciodată între justificare și temă nu va fi pace, ci cel mult un temporar armistițiu; mereu va

reapărea o fisură, o sciziune, mereu va ieși la lumină într-un fel sau altul opoziția dintre caracterul primar și postulat al temei și dorința gînditorului de a o prezenta ca demonstrată *a posteriori*. Am văzut, de asemenea, cum stau lucrurile la Platon și care sînt problemele speciale ale temei la el. Pe de altă parte, am constatat faptul că într-o societate cu libertăți ambivalente, cum era cea grecească, amintita antinomie radicală a filozofiei poate fi exprimată direct mai puțin decît oriunde altundeva: posibilitatea ridiculizării mai întîi, apoi cea a persecutării directe a filozofului ar reprezenta consecințele previzibile ale expresiei unui gînd prea îndrăzneț. În esență, l-am văzut pe filozof confruntat cu „cenzura la purtător", obligat să lupte pentru a face ca textul său „să treacă".

Am afirmat, în sfîrșit, că, spre a reuși în demersul său, filozoful — Platon în speță — recurge la mijloacele prozei literare, la o formă de „cosmetică". E cazul, acum, să încercăm a preciza acest aspect.

„Cosmetizarea" ar putea fi înțeleasă, într-o accepțiune mai elementară, drept o operațiune de „armonizare" imediată: contradicția fundamentală ar fi pur și simplu ascunsă sub o aparență noncontradictorie. Este ceea ce se întîmplă cînd, să zicem, divergențele dintre doi politicieni ce doresc totuși să încheie un acord sînt disimulate îndărătul unui limbaj comun general și vag ce pare să împace toată lumea. Știm totuși foarte bine că această metodă a „împăcării" rămîne destul de superficială și de instabilă: divergențele de fond sfîrșesc mai întotdeauna prin a răzbate repede la suprafață, punînd în discuție imaginea armonică și idilică dorită.

Trebuie spus că Platon folosește mai puțin această metodă sau că, în orice caz, nu o folosește aproape niciodată în izolare de o alta, care nu este decît meto-

da *diversiunii*, metodă mult mai rafinată, la care am făcut unele sumare referiri la începutul acestui capitol.

Diversiunea este și ea o specie de armonizare. Dar, așa cum scurta analiză pe care am dedicat-o lui *Menexenos* a sugerat, cred, deja, ea nu caută să obțină armonizarea prin aplanarea superficială a tensiunilor și a antinomiilor radicale, ci dimpotrivă, prin construirea unor noi antinomii, „de suprafață", legate însă într-un sistem. Ce face, prin urmare, diversiunea? Camuflează antinomia radicală, atenuează tensiunea fundamentală distribuind-o după un sistem de antinomii și tensiuni secundare. În felul acesta, atenția cititorului este abătută, spiritul său critic — deturnat, încurcat, plasat într-o serioasă incertitudine, chemat să parcurgă „piste false", dar și încîntat estetic. Existența unei diversiuni îl determină de obicei pe cel căruia ea îi este adresată să confecționeze strategii explicative, de fapt, un fel de „scenarii", cum se întîmplă adesea și în practica politică. Scenariile nu sînt decît teorii, ipoteze care, ignorînd antinomia radicală, încearcă să explice antinomiile secundare în baza presupoziției noncontradictoriului. „Scenaristul" crede că antinomia, contradicția sînt anomalii, „scăpări", atît în viața politică, cît și în ceea ce privește textele. El se forțează, de aceea, să le „rezolve", să le reducă, neținînd seama de posibilitatea ca ele să fi fost voite și create de autorul însuși. Iată de ce principalele formule interpretative pe care le-am evocat mai înainte constituie tot atîtea „scenarii" în sensul dat aici termenului. Mai ales teoria esoterismului oral frapează prin caracterul său de scenariu care, dacă este acceptat, ar trebui, în perspectiva autorilor respectivi, să rezolve aproape toate enigmele și contradicțiile platoniciene, restabilind peste operă o desăvîrșită pace, un fel de „sfîrșit al istoriei",

al criticii. Așteptări întru totul asemănătoare au și autorii de scenarii politice, care se consolează de necazurile iremediabile sau remediabile ale vieții alcătuind scenarii „cristaline", ce propun de obicei un fel de realitate „esoterică" prin care toate mizeriile lumii ar putea fi înțelese și s-ar da răspuns tuturor uimirilor.

Rămîne să examinăm mai în detaliu felul cum antinomiile secundare — una dintre ele, amintită deja, este chiar cea a oralității — participă la diversiunea platoniciană, felul în care ele, constituindu-se într-un sistem, se împotrivesc „cenzurii la purtător".

Deocamdată este însă legitim să ne întrebăm: nu cumva, supus acestei strategii a diversiunii, sensul textului voit de autor devine obscur? Nu-i produce autorului însuși o pagubă recurgînd prea insistent la procedeele pomenite? Trebuie să admitem că un autor supus presiunii mediului și susceptibil de a fi persecutat nu se comportă, *mutatis mutandis*, esențialmente diferit de felul în care acționează un guvern contestat energic de populație și care nu vrea să cedeze puterea: supraviețuirea — a textului într-un caz, a regimului în celălalt — pare a fi mai prețioasă decît alte valori. Obscuritatea de geniu care este textul platonician irită și încîntă pe rînd fiecare generație de interpreți și de cititori. Guvernați și chiar dezbinați de această operă diversionistă literar, e firesc să nu ne putem afla tihna. Avem mereu de lucru, străduindu-ne să-i răspundem la provocări, iar ea, de aceea tocmai, se va sustrage mereu marasmului banalizării.

V

Antinomii I

1. Evaziunea autorială

Cui aparține, în definitiv, textul dialogurilor? Lui Platon, bineînțeles. Cine este însă *autorul real* al ideilor, teoriilor, diferitelor afirmații ce apar în cuprinsul textului platonician? Cine este, pînă la urmă, *responsabil* pentru platonism? Iată o întrebare la care este cu mult mai greu de răspuns decît la prima și, o dată cu ea, ne lovim și de una dintre cele mai semnificative și mai caracteristice *diversiuni* din această operă.

Același Leo Strauss, la care m-am mai referit, exprimă într-o altă lucrare, *The City and Man*, ceea ce s-ar putea numi paradoxul autorial al lui Platon în felul următor: „În general, noi putem cunoaște gîndirea unui om numai prin intermediul discursurilor sale orale sau scrise. Putem cunoaște concepția filozofică a lui Aristotel din *Politica* sa. *Republica* lui Platon, pe de altă parte, nu e un tratat, ci un dialog purtat între oameni diferiți de Platon. În timp ce citind *Politica* îl auzim pe Aristotel tot timpul, citind *Republica* nu-l auzim pe Platon niciodată. În nici unul dintre dialogurile sale Platon nu spune ceva. De aceea, noi nu putem cunoaște din ele ce a gîndit Platon."[176]

Așa stînd lucrurile, să observăm că avem de-a face, de fapt, cu două aspecte, ce, deși asociate între ele, rămîn totuși distincte:

a. Platon — cum spune mai departe tot Leo Strauss — a scris „drame, drame în proză"[177]. El nu și-a as-

cuns autoritatea de fapt și „a fost dintotdeauna bine știut că Platon este autorul dialogurilor platonice". El și-a ascuns în schimb opiniile proprii exprimîndu-se prin intermediul unor personaje. Altfel spus, există la Platon o distincție între *autorul factual* — cel ce a pus în scris textul de care dispunem — și *autorul (autorii) formal(i)* — cel (cei) căruia (cărora) i (li) se atribuie explicit anumite idei, opinii, spuse. Această distincție este cu atît mai semnificativă cu cît, spre deosebire de majoritatea dramelor grecești adevărate, cele mai multe dintre personajele platoniciene au realitate istorică: Gorgias, Protagoras, Parmenide, Lysias etc. nu sînt ficțiuni, așa cum, desigur, nici Socrate nu este o ficțiune, iar opiniile lor au fost păstrate fie (parțial) în propriile scrieri (cînd acestea au existat), fie de către alți autori, printre care Platon. Or, mărturiile sosind din surse platoniciene sînt departe de a fi concordante cu mărturiile provenite din alte surse. De exemplu, portretul extrem de negativ făcut de Platon, în *Phaidros*, lui Lysias „nu-și are acoperire nici în imaginea pe care o aveau contemporanii despre el, nici în aprecierea pe care i-o dau Cicero, Quintilian sau critica modernă" — observă G. Liiceanu.[178] Toate acestea contribuie ca distincția amintită dintre autorul factual și cel formal să nu fie netă, clară, neechivocă.

Adesea — cînd vorbește Socrate ori străinul din Elea, în *Theaitetos* — sîntem tentați să atribuim opiniile acestora lui Platon, dar atribuirile de acest fel nu sînt întotdeauna mai presus de orice îndoială, iar alteori, ca în *Parmenide* (în ceea ce privește identitatea personajului „Socrate" din acest dialog), ele sînt chiar discutabile. Un alt exemplu de identificare problematică a unor personaje e oferit de *Cratylos*, unde asupra „realismului" personajului omonim și a iden-

tificării sale cu discipolul lui Heraclit s-au pronunțat opinii foarte diferite, chiar opuse.[179]

În fond, orice autor al unui tratat sau eseu este nevoit uneori să distingă între autorul factual (el însuși) și un autor formal, atunci cînd redă cu cuvintele sale, fără să citeze *ad litteram* deci, opiniile și teoriile altora. Expresii cu valoare *metalingvistică* de tipul „spre deosebire de X eu cred că...", „urmîndu-l pe Y, vom afirma la rîndul nostru că...", „acceptînd ipoteza lui Z, vom adăuga că..." disting net între cei doi „autori", permițînd cititorului să verifice trimiterile și să deosebească între opiniile proprii ale autorului și cele ale predecesorilor. Atunci cînd asemenea formule metalingvistice lipsesc, rămînem de obicei în confuzie. Or, aparent cel puțin, acesta este adesea cazul la Platon: *nu există la el expresii metalingvistice care să distingă opiniile lui Platon de cele doar consemnate de Platon*, ceea ce lasă distincția dintre autorul formal și cel factual în nehotărîre și ambivalență.[180]

Tot din categoria mijloacelor metalingvistice de diferențiere dintre cei doi „autori" fac parte și introducerile prin care un autor își poate explica raportul față de personajele și ideile din operă, așa cum procedează, să zicem, Tucidide în *Istoriile* sale sau Xenofon în *Memorabilia*. Platon însă nu are introduceri, iar *Scrisorile* sale, unde dialogurile nu sînt menționate explicit, nu micșorează confuzia. E greu să vezi fructul întîmplării sau al neglijenței în toate aceste absențe ale intenției de precizare a punctului personal de vedere, iar senzația existenței unei strategii subtile de creare a echivocului este greu de înlăturat.

b. Faptul că, în sens strict, „Platon nu spune niciodată nimic"[181] mai are încă o dimensiune: nu numai că Platon se exprimă, de regulă, prin intermediul unor personaje, dar el însuși nu apare niciodată ca

partener de discuție, ca personaj în dialoguri. O dată chiar, în *Phaidon*, el refuză explicit să apară în dialog ca unul dintre personaje (v. *infra*). Interlocutorii lui Socrate pot fi celebrități ale timpului precum Gorgias, Protagoras, Alcibiade ori Hippias, personaje de mai mică însemnătate precum Phaidon ori Criton; chiar frații vitregi ai lui Platon — Glaucon și Adeimantos — apar ca interlocutori în *Republica*, dar Platon însuși — niciodată. Mai mult: se poate foarte bine scrie un dialog în care, în vederea evitării cenzurii, autorul să-și pună opiniile sub numele unui personaj, atunci cînd el nu vrea să apară cu propriul său nume. Așa a procedat, spre exemplu, Galilei în al său faimos *Dialog despre cele două sisteme ale lumii*, unde personajul Salviatti — un copernican — reprezintă în mod evident punctul de vedere al lui Galilei. Mai prudent încă decît Galilei, cel pîndit de Inchiziție, Platon nu a procedat în același fel: nu numai că nu există personajul „Platon", dar nu există nici un alt personaj — nici măcar Socrate — despre care să se poată susține că este mereu și indubitabil, fără importante excepții, purtătorul de cuvînt al lui Platon.

Se vede bine că din a. nu decurge cu necesitate b.: faptul că Platon a scris dialoguri nu implică și pe cel al absenței personajului „Platon" ori al unui purtător cert de cuvînt. În schimb b. îl presupune pe a.: dacă există vreun motiv pentru care Platon a dorit această veritabilă *evaziune autorială*, atunci el a fost foarte inspirat în ideea de a alcătui dialoguri la care să participe diferite personaje. Firește aceasta nu înseamnă că amintita „evaziune autorială" ar explica singură, în absența altor motive, de ce Platon a compus dialoguri și nu tratate. S-a vorbit foarte mult, în această privință, despre intenția lui Platon de a imita „spiritul viu" al conversațiilor socratice[182], despre filozofie

în general ca demers euristic și nu dogmatic[183], despre „dramele în proză" ce redau fluxul vieții. Fără a voi deloc să contest valabilitatea altor explicații, vreau în prezenta analiză să insist asupra unui fapt: *realitatea persecuției scrisului filozofic — la care m-am referit mereu — nu a fost luată în calcul pentru a înțelege sensul și rostul dialogului.*

Ne putem servi aici de un model — cred — sugestiv, provenit din epoca noastră: este bine cunoscut că mulți scriitori români (dar desigur și aparținînd altor culturi supuse cenzurii) contemporani au încercat „să păcălească" cenzura comunistă cu ajutorul mijloacelor oferite de ficțiunea literară. Cazul cel mai notoriu la un moment dat a fost cel al lui Marin Preda, al cărui roman *Delirul* ținea într-un fel locul unei lucrări de istorie a anilor '40, lucrare imposibil de publicat în acea vreme într-o manieră imparțială și științifică. Or, prin intermediul personajelor sale — cu realitate istorică ori fictive — și nu la modul direct, lăsîndu-și eroii să dialogheze și să „trăiască", autorul reușește să exprime anumite idei relativ eretice ori măcar incomode pentru regim. Evident, *cenzorii înțelegeau foarte bine* despre ce era vorba, dar simplul fapt că lucrarea se chema „roman" și că se plasa sub pecetea ficțiunii, corelat cu faptul că autorul nu afirma nimic direct în numele său personal — așa cum ar fi fost cazul cu un tratat — a făcut să fie mai toleranți. Acum, în vremea lui Platon nu exista cenzură instituționalizată, formală, dar chiar „cenzura la purtător" putea pierde din agresivitate atunci cînd autorul nu vorbea în numele său, ca într-un tratat, ci lăsa „viața" să se desfășoare, să dialogheze puzderie de personaje — fie fictive, fie cu realitate istorică. A afirma, precum John Sallis, că prin dialog se sugerează că „filozofia nu este o chestiune de opi-

nie a cuiva și că e mai curînd o transcendere a opiniei [...]"[184] înseamnă a scăpa din vedere cazul cu totul aparte al lui Platon. Căci atitudinea sa atît de retrasă trebuie contrastată atît cu emfaza persoanei întîi a unor presocratici precum Parmenide, Heraclit ori Empedocle[185], cît și cu temeinica distincție pe care o face mereu Aristotel între opiniile sale și cele ale predecesorilor săi. Particularitățile scrisului platonician nu vor putea fi înțelese doar prin recurgerea la genul proxim al scrisului filozofic grecesc.

„Evaziunea autorială" practicată de Platon îmi pare a face parte dintr-un set de tactici de *deplasare și de distribuire a responsabilității autorului*. Căci în măsura în care Platon „nu spune niciodată nimic", el nici nu poate fi „tras la răspundere"; mai mult, de vreme ce principalul personaj al său este Socrate — un faimos personaj istoric — oricînd se poate crede că anumite idei șocante sau iritante îl avuseseră drept autor pe Socrate, lucru, desigur, de neverificat.

Pe de altă parte, dacă Platon nu apare niciodată ca personaj în propriile dialoguri, totuși de trei ori în cuprinsul dialogurilor se face referință la „Platon": primele două dăți în *Apologia* și ultima dată în *Phaidon*. În *Apologia* Socrate arată că Platon este de față[186] laolaltă cu alți discipoli și apoi că este dispus să contribuie cu treizeci de *mine* dacă tribunalul ar consimți să-l condamne pe filozof numai la plata unei amenzi.[187] Care este semnificația acestor două mici mențiuni? Desigur, la prima vedere, pare a fi vorba despre o încercare de a-i disculpa pe discipoli de acuza de a nu fi făcut destul pentru salvarea lui Socrate. Astfel de acuze circulau probabil, așa cum se poate deduce eventual și dintr-un pasaj din *Criton*[188]. Cu toate acestea, Platon mai avea, cred, un motiv pentru a nu omite a se numi pe sine în pasajele respective: acela

de a sugera autenticitatea mărturiei din *Apologia*. Pentru o dată, Platon joacă explicit rolul „scribului" lui Socrate. El pare a declara: am fost de față și deci am putut consemna spusele lui Socrate exact așa cum au fost. Sugestia implicită este că Socrate este *adevăratul autor* al *Apologiei*, lui revenindu-i atunci întreaga responsabilitate. Cu alte cuvinte, sfidarea pe care Socrate o adresează judecătorilor săi și Atenei, declarînd că s-ar cuveni să fie ospătat pe cheltuiala statului în pritaneu, precum cîștigătorii Jocurilor Olimpice[189] — sugerează Platon — îi aparține numai lui Socrate, iar el, Platon, nu poate fi făcut răspunzător pentru ea, chiar dacă el este cel care a așternut-o în scris. Platon vrea să ne convingă deopotrivă de autenticitatea mărturiei, dar și de neimplicarea martorului, care a consemnat exact ceea ce a auzit, fără nici o intervenție personală. Platon pare a spune: am notat exact, dar nu am personal nici o răspundere.[190]

Dacă la procesul lui Socrate, Platon a fost, în chip explicit, prezent, în schimb la moartea în închisoare a maestrului el a fost, la fel de explicit, absent. Rememorînd numele celor care asistaseră la ultima întîlnire cu Socrate, Phaidon spune: „Platon însă era bolnav, cred."[191] Iată cea de-a treia mențiune a numelui lui Platon din tot cuprinsul dialogurilor. Și aici asistăm la o mică diversiune și la un transfer de responsabilitate autorială.

Se cuvine totuși să ne întrebăm dacă este legitim să considerăm semnificative și demne de analiză asemenea mențiuni, avînd în vedere, în definitiv, că istoricitatea lor pare a fi plauzibilă. În cazul însă al unui autor la care ficțiunea dramatică face legea, autor ce a introdus adesea personaje inexistente, a alcătuit confruntări improbabile sau imposibile istoricește și care s-a complăcut în anacronisme, istoricitatea

unor anumite fapte poate constitui un motiv de mirare și subiect de analiză.

Situația din *Phaidon* este foarte diferită de cea din *Apologia*. Aici, un martor tăcut la un proces la care nu avea nici o participare de fond putea apărea, în ochii cititorului, drept un narator fidel, dar fără nici o responsabilitate. În *Phaidon*, martorii ultimelor momente ale lui Socrate nu sînt nici tăcuți, nici pasivi. Ei participă din plin la o dramă, se implică, plîng și se bucură deopotrivă, întreabă și răspund, obiectează și consimt; alături de Socrate, așadar, ei sînt responsabili — chiar dacă într-o măsură mai mică decît maestrul — la concluziile dialogului și, într-un fel, la drama însăși. Platon însă este absent. N-a fost de față, fiind bolnav, zice-se[192], și nu răspunde pentru acuratețea celor relatate de Phaidon lui Echecrates la Phlius. Antisthenes, Hermogenes, Apollodoros etc., da, aceștia au fost de față, au plîns, au sperat, iar mărturia lor poate fi oricînd suspectată de afectivitate, așadar lipsită de o nepartizană obiectivitate. Platon a absentat, iar ceea ce el știe a aflat de la alții. De aceea, cititorul se află departe de închisoarea în care s-a săvîrșit Socrate, nu numai în timp, ci și în spațiu: vederea sa este intermediată de mărturii indirecte. El află ceea ce este de aflat de la Platon, care — pesemne — și-a cules informațiile de la Echecrates, ce, la rîndul lui, a auzit relatarea lui Phaidon și doar acesta din urmă a fost un martor direct. Platon nu poate comunica lumii decît ceea ce a aflat de la alții[193] și nu răspunde decît *în mod parțial și limitat* pentru cele relatate, fiindcă, în momentul decisiv, el „fusese bolnav".

Dar care este rostul acestei manevre abile? Trebuie să notăm că poate nicăieri în altă parte tema fundamentală a lui Platon — adorația, iubirea pentru Socrate — nu se exprimă mai explicit ca în *Phaidon* și, în

același timp, în condiții mai dramatice și, politicește, mai delicate. Socrate rămînea un criminal de stat, considerat vinovat de a fi subminat, fie și indirect, democrația ateniană și ordinea publică, prin coruperea tinerilor bărbați și ignorarea zeilor publici. A elogia felul în care Socrate murise avea de ce rămîne, chiar la mai mulți ani de la eveniment, o acțiune discutabilă în ochii generației ce suferise de pe urma trădării unui Alcibiade și a terorii unui Critias și Charmides — cu toții discipolii lui Socrate.[194] Mai mult: într-un mod mai greu inteligibil pentru noi, ideea însăși a indestructibilității conștiinței și sufletului — teza din *Phaidon* — putea acumula în acea vreme o sarcină politică. Căci, pentru greci, moartea reprezenta o nenorocire — și deci putea fi văzută ca suprema osîndă — fiindcă ei, iubind din plin viața, imaginau că după sfîrșitul acesteia urmează fie neantul, fie o existență diminuată, decăzută ontologic, nedemnă de a fi numită existență, așa cum oricine putea afla citindu-l pe Homer. Este interesant de observat că în *Apologia* — despre care Platon sugerează că ar fi reprezentat o mărturie directă și sigură — Socrate nu se depărtează prea mult de la această doctrină tradițională.[195] În *Phaidon* lucrurile stau cu totul diferit. Aici, tocmai viața apare a avea o realitate ontologică diminuată, iar sufletul — identificat cu adevăratul sine — își recapătă autentica esență abia o dată eliberat din prizonieratul trupului. Filozofia este *melete thanatou* — „pregătire pentru moarte".

În consecință, ce valoare mai poate avea pedeapsa capitală pentru un filozof? Ea tinde să se înfățișeze mai degrabă ca un dar de preț făcut fără voie filozofului de către cetate, decît ca o osîndă: „Îți va părea de mirare că acești oameni [*filozofii, n. A. C.*] nu au îngăduința să-și facă singuri bine [*să se sinucidă, n. A. C.*],

ci trebuie să aştepte un binefăcător."[196] Aşadar, cetatea apare în postura nobilă de binefăcător (*euergetes*). Cu alte cuvinte, teza nemuririi sufletului era în vremea lui Platon nu doar o erezie filozofică, împărtăşită încă de puţină lume şi predicată în cercurile pitagoreice ca un „mister", dar reprezenta şi o subtilă erezie politică. Aceasta poate şi fiindcă teoria fusese difuzată de către oameni cunoscuţi pentru propensiunea lor aristocratică, cît şi pentru caracterul conspirativ şi sediţios al multora dintre activităţile lor. A difuza teorii pitagoreice nu era deloc un certificat al sentimentelor pro-democratice.[197] Iată de ce, sugerînd distanţă faţă de scena şi de „cercul" discipolilor din *Phaidon* şi neparticiparea la acesta, Platon poate „rezista" mai bine cenzurii: nu numai că nu-şi asumă explicit amintita erezie — consecinţă inevitabilă dacă ar fi asistat la scenă —, dar el n-ar putea fi acuzat nici măcar de competenţa unei relatări *exacte* a spuselor lui Socrate. Un abur de incertitudine pluteşte peste tot: ce a spus cu adevărat Socrate, ce au înţeles cei de faţă, ce au transmis ei mai departe. Ficţiunea şi literarul învăluie evenimentele, ceea ce, desigur, le sporeşte farmecul, dar, pe de altă parte, îl exonereaxă pe scriitor.

În principiu, inexistenţa (sau cel mult, prezenţa foarte atenuată) a semnalelor metalingvistice de distingere între autorul factual şi autorul formal îi oferă lui Platon numeroase avantaje mai ales atunci cînd el are probleme cu justificarea raţională a temei. Iată, spre pildă, cazul din *Parmenide*: aici, un Socrate tînăr, subtil, dar încă neexperimentat, propune teoria Ideilor, căreia înţeleptul şi vîrstnicul Parmenide îi află o serie de dificultăţi logice, cum ar fi argumentul „celui de-al treilea om". Dialogul nu oferă însă soluţii clare şi bănuim că aceasta se întîmplă deoarece Platon nu

poate concilia ceea ce am numit „teoria restrînsă a Ideilor" cu „teoria extinsă" a lor, dar nici nu poate renunța la vreuna dintre ele: la prima din motive *logice*, la cea de-a doua din motive *tematice*.

În atare situație, el îl lasă pe cititor în încurcătură cu privire la greutatea și la valoarea ce se cuvin acordate diferitelor afirmații și teorii din *Parmenide*. Cum îndreptățit spune Sorin Vieru: „Ambiguitatea străbate peste tot în *Parmenide*. Înțelegerea dialogului pare la îndemînă, așa cum în lumina limpede munții ne apar la o înșelătoare apropiere."[198] Dar trebuie să observăm că ambiguitățile acestea apar în mare măsură tocmai datorită „evaziunii autoriale" a lui Platon și a indistincției metalingvistice despre care vorbeam. Într-adevăr, avem de luat în seamă două planuri: planul realității istorico-literare, în virtutea căreia ni se spune că *Parmenide* este posterior cronologic *Republicii* sau lui *Phaidon*, dialoguri unde teoria Ideilor extinsă este afirmată cu precădere și cu pregnanță. Pe de altă parte, dacă rămînem la planul ficțiunii literare, discuția din *Parmenide* este mult anterioară celei din celelalte două dialoguri menționate. Cum se pot toate acestea interpreta? Și-a revizuit Platon teoria Ideilor în *Parmenide* sau chiar a abandonat-o? Ori vrea el să spună că doar un filozof tînăr și neexperimentat va fi pus la încurcătură cînd va susține teoria Ideilor? În primul caz, personajul „Parmenide" ar fi *alter ego*-ul lui Platon; în cel de-al doilea caz, în nici un caz „Parmenide" nu ar putea fi Platon și același lucru s-ar putea susține și în legătură cu „Socrate". Iată deci cum indistincția voită dintre timpul real și cel fictiv îl scoate pe Platon în afara obiecțiilor. El nu poate fi „prins" fiindcă nu știm *unde* se ascunde și nu poate fi contestat fiindcă ignorăm *de cine* este reprezentat. Diversiunea lui Platon înseam-

nă acoperirea problemei de bază cu un nor de contradicții secundare. Dintre acestea, „evaziunea autorială" are o mare greutate: unui filozof care nu dezvăluie explicit care îi sînt opiniile proprii nu-i poți cere socoteală.

Se va spune poate că, la urma urmelor, important nu este cine afirmă o anumită teorie, ci teoria însăși. Cu excepția, eventual, a matematicilor și a științelor exacte (chiar și acolo lucrul pare discutabil), e greu de despărțit teoria de personalitatea celui care o exprimă. Pentru a vorbi precum Michael Polanyi, cunoașterea posedă un caracter indiscutabil „personal". În general, știința nu se mai poate limita la domeniul demonstrabilului, cu mijloacele logicii pure. Opinia probabilă, presupozițiile prerationale, ca și imaginația au o mare importanță în alcătuirea teoriilor științifice.[199]

În orice caz, dacă în vremea lui Platon, cititorii dialogurilor erau, ca și acum, în destul de mare dubiu asupra opiniilor reale ale autorului, înseamnă că o multitudine de interpretări și de supoziții erau îndreptățite să apară.[200] În consecință, ar fi fost greu să se cristalizeze o opinie unitară și cu atît mai mult una defavorabilă lui Platon.

În definitiv, Platon se retrage dinaintea operei sale. „Evaziunea autorială" îl descarcă de responsabilitate. Cu aceasta, principiul de bază al justificării — *ars est celare artem* — iată — începe să-și facă vizibilă prezența: Platon este un scriitor care dorește să ne facă să uităm, să pierdem din vedere și din atenție calitatea sa de *autor* al propriilor opere.

VI
Antinomii II

1. Dialogul — un joc și o joacă

O dată cu refuzul explicit al asumării responsabilității autoriale, Platon se străduiește să sugereze în baza unei multitudini de mijloace și o limitare drastică a autorității generale a discursului pe care el îl alcătuiește. Cu alte cuvinte, nu numai că Platon nu vorbește nicăieri în numele său personal, dar totodată lasă să se înțeleagă faptul că ceea ce el spune nu are neapărat în ochii săi o valoare absolută și decisivă. Numai că este de presupus că, în fapt, ca orice autor, și el ține mult la textul său — după propria-i afirmație: precum un părinte la propriii copii —, acordînd în realitate o mare greutate și valoare spuselor sale pe care le consideră — putem fi convinși — extrem de semnificative și de importante. Și cum ar putea fi altfel? Căci nimeni nu renunță la o viață mai comodă, nimeni nu acceptă riscul și chiar realitatea persecuției și ridicolului, nimeni nu ar consimți la o viață în suspiciune, fiind în cetate asemenea „unui om căzut printre fiare", dacă nu ar crede cu o tărie pe care nimic să nu o clintească în valoarea și în temeinicia propriilor idei și afirmații. Iată de ce paradoxalele susțineri condescendente sau chiar desconsideratoare ale lui Platon la adresa propriului scris nu ar trebui să trimită la arcanele „doctrinei orale", ci pot fi considerate parte din strategia sa de camuflare și de diversiune, pusă în serviciul neutralizării „cenzurii la purtător".

Adeseori, într-adevăr, Platon pare a dori să ne încredințeze de *imperfecțiunea, provizoratul, incertitudinea* ce înconjoară scrisul său, care s-ar cuveni, de aceea, să fie inserat *sferei jocului ori celei a unei ficțiuni ludice*. În mod explicit și, desigur, voit, sînt afectate în acest fel autoritatea și gravitatea prezumate ale discursului, prin urmare și gradul în care el poate fi făcut responsabil de către o instanță critică ostilă.

Astfel, în mod frecvent Socrate îi apare interlocutorului său din dialoguri a glumi, a se juca (*paizein*), dovedind lipsă de seriozitate.[201] El, om bătrîn, este conștient că lumea îl vede jucîndu-se și pus pe diferite șotii.[202] Mărturisește că, în raport cu un creator adevărat, el se simte un „diletant ridicol" (*geloios idiotes*)[203]. La capătul lungii, pasionatei și constructivei în fond dezbateri din *Phaidros*, Socrate declară deodată: „Ne-am jucat destul în discursuri" (*Pepaistho metrios hemin ta peri logous*)[204]. În *Symposion*, un Alcibiade mai puțin beat decît vrea să pară, dar permițîndu-și toate bufoneriile de rigoare, îl asemuiește pe Socrate cu un bătrîn Silen, cu laturi sublime, dar și ridicole, care „își petrece întreaga viață luînd în răspăr și ironizînd oamenii"[205]. Activitatea, cît și spusele filozofului ar alcătui un fel de „dramă satirică sau silenică"[206] ale cărei autoritate și gravitate sînt mult mai prejos de cele posedate de tragedie, dacă este să explicităm analogic sensul acestei comparații. E greu de spus dacă ridicolul lui Socrate este autentic sau e doar introdus de către relatarea plină de subiectivitate și de exaltare spirtoasă a lui Alcibiade, frizînd ea însăși ridicolul, dar, în orice caz, încrederea și siguranța cititorului sînt subminate cu subtilitate. La fel ca în *Phaidon*, și în *Symposion* între cititor și „fapt" se interpun ecrane care relativizează totul, plasînd evenimentul în zona amuzamentului, a ludicului.

Alteori, în *Gorgias*, cînd Platon îl face pe Socrate să afirme lucruri cu totul paradoxale, interlocutorul se întreabă dacă Socrate „glumește sau e serios", mărturisindu-și astfel incertitudinea cu privire la valoarea reală a spuselor filozofului.[207] Pe de altă parte, sînt extrem de frecvente declarațiile de ignoranță ale lui Socrate, în general subsumate faimoasei sale „ironii" — dar ceea ce este ciudat și a fost mai puțin luat în seamă este că ele (ca și cele care califică discursul „glumeț") apar din abundență chiar și în dialogurile cele mai „constructive", unde „Socrate" este departe de a-și respecta principiul „știu că nu știu nimic". Spre exemplu, sună a veritabilă cochetărie ca, în *Menon*, după ce Socrate a formulat și a dezvoltat teoria Ideilor precum și pe cea a Reminiscenței, el să exclame, către sfîrșitul dialogului: „Mă tem, Menon, că sîntem niște bieți oameni" și că „ne-am făcut de rîs cu cercetarea noastră".[208]

Pe de altă parte, se cere observat că discursul „glumeț" și „neserios" este adesea introdus și sub chipul unui discurs *spontan, nepremeditat*. Socrate lasă să se înțeleagă că nu știe încotro se îndreaptă firul discuției, că nu el dirijează dialogul și cheamă uneori un zeu într-ajutor spre a salva cercetarea. Așa se întîmplă și în *Republica*, o operă, în fapt, extrem de atent și de deliberat construită în toate detaliile.

2. *Îndepărtarea răspunderii*

Există însă și alte procedee prin care se implică nesiguranța ori lipsa de autoritate reală și de temeinicie a discursului. Nu arareori Socrate susține că ceea ce el cunoaște în chip pozitiv nu provine din cercetările sale, ci originează de la alții. Răspunderea pe care Platon pare că i-ar fi trecut-o, iată că Socrate caută

degrabă să o expedieze mai departe. În *Menexenos*, cum am văzut, Aspasia sau Pericle sînt declarați adevărații autori ai orațiunii funebre. În *Phaidros*, pregătindu-se să-și rostească primul discurs, Socrate declară: „[...] există înțelepții din vechime, fie ei bărbați ori femei, care au vorbit și au scris despre același lucru [...] Dar e limpede că de la cineva am auzit, ori de la frumoasa Sappho, ori de la înțeleptul Anacreon, ori de la vreun prozator. Ce mă face să presupun una ca asta? Preaplinul inimii, divine Phaidros; simt că aș putea spune lucruri ce nu sînt mai prejos decît acelea auzite. Că ele nu mi-au venit chiar mie în minte, știu bine, de vreme ce îmi cunosc ignoranța."[209] Totuși Socrate, în pofida insistențelor lui Phaidros, refuză să precizeze „sursa", menținîndu-se mereu în vag. El mai invocă și inspirația divină, se întreabă dacă nu e cumva posedat de nimfe (*nympholeptos*)[210], dar toate acestea nu-l opresc să-și recuze mai tîrziu discursul, socotindu-l blasfemiator. Dar și cel de-al doilea discurs al său din *Phaidros*, pe care Socrate îl asumă, are o autoritate și o origine problematice. El este prilejuit de apariția semnului daimonic, iar formula palinodică adoptată îl determină pe Socrate să-l atribuie într-un fel lui Stesichoros, cel despre care se spunea că, pentru a repara blasfemia de a fi ponegrit pe Elena și Afrodita, scrisese o palinodie: „Discursul pe care îl voi rosti aparține lui Stesichoros, fiul lui Euphemos, cetățean al Himerei."[211] Nu foarte diferit se petrec lucrurile în *Cratylos*. Aici Socrate pune inspirația sa etimologizantă debordantă pe seama bizarului profet Euthyphron, cel luat în răspăr în dialogul omonim: „Îmi vine chiar să cred, Hermogenes, că de la Euthyphron Prospaltianul s-a abătut asupra mea această înțelepciune. Încă din zori am stat îndelung împreună și mi-am ațintit urechile spre el. Se poate ca, în entuziasmul lui, să nu-mi fi umplut numai ure-

chile cu minunata-i înțelepciune, dar să-mi fi aprins și sufletul."[212] Socrate anunță apoi că urmează să se purifice curînd de atare inspirație compromițătoare, iar o „palinodie", adică, în acest caz, un refuz al etimologismului, urmează în cuprinsul aceluiași dialog, spre disperarea interpreților, care nu mai știu ce vrea cu adevărat Platon. Simina Noica se întreabă cu îndreptățire: „Nu constituie oare această atitudine a lui Platon un mod abil de a se apăra de eventualele critici ce i s-ar aduce?"[213] Cred că da — sînt tentat să răspund.

Și în *Symposion*, după mărturisirea propriei ignoranțe, Socrate pune toată cunoașterea pe care o are despre Eros pe seama misterioasei preotese Diotima, cu mare probabilitate un personaj născocit ca atare de către Platon, dar introdus cu suficientă abilitate încît plauzibilitatea istorică să fie sugerată cititorului: „Am auzit aceasta de la o femeie din Mantineea, plină de pricepere în privința subiectului [Eros] dar și în altele și care a amînat ciuma cu zece ani, determinîndu-i pe atenieni să facă jertfe."[214] Evident, referința privitoare la ciumă și la jertfele făcute la sfatul Diotimei trebuia să întărească nu numai iluzia istoricității personajului și, *ipso facto*, a autorității sale, dar și calitatea sa de *euergetis* („binefăcătoare") a Atenei. Oricum, situîndu-se între istorie și ficțiune, discursul tinde să se sustragă verificării sub raportul surselor.

Sau, în *Phaidon*, doctrina prizonieratului sufletului în carcera trupului ar fi fost împărtășită și de pitagoricianul Philolaos, de unde ar fi aflat-o „din auzite" (*ex akoes*) și Socrate. Dimpotrivă, Cebes și Simmias, deși foști discipoli ai lui Philolaos, nu știau totuși „nimic precis" (*ouden akribes*) despre ea și aveau nevoie de lămuririle lui Socrate, ce se prevala astfel și de o autoritate.[215] Nimic precis deci, dar se crea sugestia unei doctrine venerabile ținute în secret, chiar a unui „mister"[216], ceea ce îl exonerează pe Socrate (deci și

pe Platon) atît de responsabilitatea teoriei, cît şi de vina de *a introduce inovaţii dăunătoare în religie* (*neoterizein*). Oricum, sursa autorităţii rămîne suficient de vagă, astfel încît o testare nu era cu putinţă. Într-o societate în care individualismul şi competiţia personală erau intense şi preţuite, aşa cum se întîmpla în lumea greacă, această „modestie" a lui Platon are de ce uimi. Platon nu putea fi decît conştient de slăbirea autorităţii discursului său, slăbire pe care nu a încercat deloc s-o contracareze. E cea mai bună dovadă a unei deliberări, a unei tentative de disimulare, normală şi rezonabilă în condiţiile posibilităţii persecuţiei.

Procedeul ecranărilor succesive — ce-l îndepărtează pe cititor de originea spaţială, temporală şi personală a discursului —, asociat cu împingerea răspunderii cît mai departe de Platon, este utilizat şi în *Timaios*. Aflăm de aici că *politeia* atît de paradoxală propusă în *Republica* este atribuită unei realităţi istorice ancestrale, cît se poate de vagi de altminteri, a cărei amintire ar fi fost păstrată numai de către preoţii egipteni, care i-ar fi transmis-o lui Solon, acesta lui Critias cel bătrîn, care a încredinţat-o, la rîndul său, nepotului său, Critias cel tînăr, care o expune în dialogul *Timaios* şi în cel ce-i poartă numele. Or, coincidenţa dintre spusele lui Socrate şi cele atribuite lui Solon nu numai că îl descarcă pe primul (şi deci şi pe Platon) de răspunderea de a urzi distrugerea sistemului atenian, dar îl prezintă şi ca pe un bun patriot şi un restaurator al autenticei *patria politeia*.[217]

3. *Spiritul ficţiunii*

Însă, aşa cum personajul Diotima se află pe pragul dintre ficţiune şi istoricitate, aparţinînd mai degrabă celei dintîi, tot aşa şi discursul din *Republica*, deşi,

prin relatarea lui Critias asociat *post eventum* cumva istoricității, fusese inițial plasat în cîmpul ficțiunii. „Iar cetatea și cetățenii pe care tu i-ai descris ieri (în *Republica, n. A. C.*) ca într-o poveste (*hos en mythoi*), acum îi vom transporta pe tărîmul realității" — marchează faptul Critias în *Timaios*[218].

Într-adevăr, în *Republica* — poate cel mai „constructiv" și mai „angajat" dialog platonician (cu excepția, probabil, a *Legilor*) — discursul este prezentat drept o „ficțiune", o „poveste" — un *mythos*. Astfel, pregătindu-se să descrie felul în care urmează să fie educați paznicii Cetății sale, Socrate afirmă: „Ei haide, ca și cînd am spune povești și stînd în tihnă, să-i educăm cu închipuirea pe acești bărbați, așa ca într-o poveste!"[219] Termenul-cheie, tradus de noi prin „poveste", este *mythos* și este important de observat că Platon folosește și verbul derivat *mythologeo*, construind sintagma pleonastică cu valoare intensivă *en mythoi mythologountes*, adică, literal, „povestind prin povești". Mai departe, după ce a susținut că este necesar ca filozofii să fie cîrmuitorii statului, Socrate se referă la paradoxala *politeia* pe care tocmai a descris-o ca „fiind urzită printr-o poveste"[220]. Or, înzestrat cu acest caracter „mitic", nu este de mirare că discursul din *Republica* evită să vorbească, bunăoară, despre Bine în chip direct, spre a lămuri *ce este* acesta. Socrate pretinde astfel că a ști ce este Binele reprezintă o problemă „prea însemnată pentru actualul mers al discuției"[221]. „Esoteriștii" au văzut în asemenea referințe aluzii la „mai serioasa" doctrină nescrisă. Ceea ce n-au observat ei este, după părerea mea, calitatea de procedeu retoric a acestui tip de formule autocondescendente. Într-adevăr, a afirma despre propriul discurs că este „insuficient", „provizoriu", „nemeșteșugit" etc. ține de o foarte răspîndită tehnică de *capta-*

tio benevolentiae, tehnică pe care Platon o utilizează în chip predilect.

După părerea mea, tocmai caracterul de „poveste" al modalității discursului prezentat de Socrate permite evitarea unor prezentări exacte ale unor aspecte puțin confortabile. În schimb, se poate povesti *cum arată* Binele, cu ce seamănă el, ceea ce Platon și face de îndată oferind cele trei „povești": a Soarelui, a Liniei și a Peșterii.

De altfel, toată ambianța în care „se joacă" *Republica* este învăluită în aerul fascinant și incert al „poveștii": Socrate și Glaucon rămîn peste noapte în casa bogatului metec Cephalos, cu ocazia sărbătorii zeiței Bendis din Pireu. Acolo, după ce s-au așezat scaune de jur împrejur, așteptîndu-se *lampadophoria* — ștafeta cu torțe aprinse în miez de noapte — se stă „de povești". Ambivalența ce caracterizează în general „povestea" intervine și în organizarea circumstanțelor. Discuția are loc în afara Atenei, într-un oraș pe jumătate străin, într-o casă aparținînd unui om pe jumătate străin și el, cu ocazia unei sărbători pe jumătate străine.[222] În noaptea zănatică, închinată zeițelor Lunii — Artemis și sora ei tracă, Bendis —, imaginația pare a avea dreptul să se exprime mai neconstrîns și să rostească „povești" cu chipul adevărului. Or, povestea are un mare avantaj ce decurge din echivocul ei: afirmînd lucruri grave, la care autorul ține mult și pe care le consideră adevărate și neîndoielnice în forul său interior, ea își poate permite să se sustragă testului „faptelor", al realității: „— Ei bine, nu am alcătuit și noi, cu mintea, un model al cetății bune? — Ba da. — Crezi deci că noi vorbim mai rău avînd în vedere acest scop, chiar dacă nu am fi în măsură să demonstrăm că o astfel de cetate poate fi întemeiată așa cum s-a spus? — Deloc"[223]. Dinaintea poveștii,

rostite cu farmec, ochii scrutători ai spiritului critic se închid pe jumătate, iar cenzorul interior se îmblînzește un timp, permițîndu-și fatale, pentru el, reverii.

Povești și reverii și în *Phaidros*, alt dialog încărcat de probleme „delicate", strîns asociate temei de bază a lui Platon. Numai că, dacă în *Republica* era vorba despre poveștile miezului de noapte, aici, în *Phaidros*, se spun poveștile miezului de zi. E acesta un ceas primejdios, cînd soarele nemilos naște ciudate năluciri. Amiaza este ora cînd se ivesc nimfele ce pun stăpînire pe oameni, momentul cînd cîntecul greierilor, dulceața ierbii, umbra platanului împing conversația ce se poartă în plin cîmp către un tărîm al fanteziei și al inspirației unde nu ar fi ajuns niciodată dacă ar fi avut loc în agora sau gimnaziu.[224] Natura cu divinitățile sale, cu poveștile ce se spun despre împrejurimi introduce un alt palier decît cel pedestru-realist al orașului. De aceea Socrate se înfățișează într-o uimitoare dispoziție de povestitor — uimitoare chiar și pentru el însuși —, el apucîndu-se să istorisească felul în care arată sufletul și în ce mod are acesta parte de iubire.

Să mai amintim și de atmosfera de poveste din *Phaidon:* aici discipolii stau adunați roată în jurul lui Socrate, exact precum copiii speriați la căderea serii se strîng împrejurul părintelui reputat înțelept. Ascultîndu-l, ei plîng și se bucură deopotrivă, se înfioară și se consolează; ei îi cer explicit lui Socrate să se adreseze „copilului din noi" spre a-l împăca și liniști.[225] Iar Socrate încheie printr-o veritabilă poveste: mitul în care descrie Pămîntul, Universul, cît și locul unde se duc sufletele după moarte. Poveștile din *Phaidon* sînt cele ale „serii"[226] — Socrate trebuie să moară la asfințitul soarelui —, cele cu care „copilul din noi", dar și „criticul din noi" trebuie să se

echipeze spre a întîmpina căderea nopții. Sînt și acum cîteva ceasuri grele pe care mintea le străbate dînd mai puțină ascultare propriilor rezerve.

Iată deci o nouă diversiune platoniciană, o nouă deplasare a responsabilității autoriale, o nouă formă de contracarare a cenzurii „la purtător": camuflarea seriozității, a gravității, a valorii asertorice a spusei prin iluzia ficțiunii, a „poveștii" — a unei mereu reînnoite penumbre.

4. Context politic

Nu este, firește, întîmplător că această atmosferă de „poveste" caracterizează mai cu seamă dialoguri ca *Republica, Phaidros* ori *Phaidon*, a căror semnificație politică era extrem de serioasă.

Într-adevăr, în *Republica*, Platon atacă hotărît întregul sistem politic, educațional și social, nu doar atenian, dar și grec în general, deși pretinde că Cetatea sa este grecească. El introduce dominația unei caste de profesioniști ai războiului: „paznicii", care sînt educați într-un mod foarte diferit de cel tradițional — ceea ce se opune spiritului civic atenian. Familia este desființată în favoarea unui fel de „comunism" al femeilor și al copiilor, în sfîrșit, acest stat trebuie condus de către filozofi. Putem remarca aici o transfigurare a temei platonice: iubirea și venerația pentru Socrate și dorința de a-l glorifica, pe de-o parte, pe de altă parte intenția de a-l răzbuna și de a nimici cetatea care îl ucisese constituie „motorul" întregului eșafodaj ideatic.

În *Phaidros*, Platon dorește să justifice iubirea de tip homosexual prelungită în timp, arătînd că filozofia este asociabilă acestei iubiri și o poate justifica și

întreține. Or, după cum am mai spus, relații de acest tip tindeau să fie privite cu suspiciune de către Cetate, deoarece exista temerea că ele ar fi putut antrena dizolvarea sau slăbirea familiei, precum și a altor legături „corecte".

În sfîrșit, în *Phaidon*, Platon așază mai presus de oricine altcineva un criminal de stat, nu demult condamnat; mai mult, el ridiculizează Cetatea sugerînd că, de vreme ce filozoful se duce la moarte cu mulțumire, plecînd din viață ca dintr-o temniță, condamnarea sa a reprezentat mai curînd un dar făcut lui fără voie decît o osîndă, așa cum s-a intenționat.

Platon nu putea spune ceea ce avea de spus fără primejdie, după cum se vede. Iată atunci la ce îi putea servi atmosfera de ficțiune, de „roman", în fine de „poveste" pe care se pricepea atît de bine să o creeze. Cînd ți se sugerează, ție cititorule, că totul nu este decît o ficțiune, că „orice asemănare cu realitatea este pur întîmplătoare", devii mai puțin critic. Atunci cînd se insistă asupra caracterului de *mythos* al discursului, după ce acesta a fost declarat un „joc", o „glumă", cînd se multiplică formulele autocondescendente, ești mai puțin tentat să-i ceri autorului socoteală, mai ales cînd identitatea acestuia cu una sau alta dintre vocile dialogului e departe de a fi clar marcată. În definitiv, în *Republica*, Platon afirmă limpede că „cetatea pe care am cercetat-o și pe care am durat-o, cea întemeiată pe cuvinte [...] nu se află nicăieri pe pămînt" și că ea este de fapt doar un „model ceresc" (*en ouranoi paradeigma*).[227] Proba „faptelor", a realității nu are ce căuta în acest caz — pare a spune Platon. Să ședem atunci în tihnă și să spunem povești, să edificăm în cuvinte un model declarat fără valoare practică. Fapt este că întotdeauna cenzura — indiferent de tip — s-a arătat mai blîndă cu ceea ce

era calificat drept ficțiune, așa cum și experiența românească a confirmat-o. În altă epocă, lucrarea fundamentală a lui Copernic — *De revolutionibus orbium caelestium* — a văzut, după multe amînări, lumina tiparului, însoțită fiind de prefața unui anume Osiander, care sugera că sistemul heliocentric trebuie privit doar ca un model matematic util, ca o „ficțiune" teoretică și nu ca o ipoteză cu substrat fizic real.[228]

Evident, cenzorul — numit sau voluntar — intuiește adeseori că intențiile reale ale autorului merg mult mai departe decît el o spune explicit. Numai că nu arareori cenzorul tinde să devină și el puțin complice, atunci cînd, bineînțeles, lucrul se face fără primejdie. Motivul profund stă, probabil, în vanitatea cenzorului-cititor: iată un autor a cărui valoare transpare din fiecare cuvînt, care își afirmă insuficiența ori puțina sa seriozitate, făcîndu-l astfel pe cenzor să se simtă, el însuși, mai serios, mai competent, mai important. A-l interzice sau refuza pe autor ar însemna, în aceste condiții, pentru cenzor, a se priva de dulcea plăcere de a vedea o minte de excepție, un geniu declarîndu-și în public felurite cusururi.

Pe de altă parte, e mai greu să ceri formal socoteală unui text care se proclamă drept „ficțiune", decît altuia care, afirmînd exact aceleași teze, le prezintă integrate unui discurs „realist", serios. În sfîrșit, o societate care măcar se pretinde „liberală" și tolerantă — cum era cea atenian㠗 poate cu greu pune sub interdicție, dacă nu este direct și explicit pusă sub acuzație; or, un discurs ambiguu, ce evită confruntarea directă, învăluit în poveste, afișînd ludicul și incertitudinea, o pune în dificultate, chiar dacă intențiile ostile ale autorului respectiv pot fi descifrate cu relativă ușurință. A-l interzice ar însemna ca societatea să se înfățișeze sieși sub demnitatea ei — intole-

rantă, agresivă. Căci autorul pare a spune: textele mele sînt niște jocuri și niște invenții fără bază reală, serioasă. Ce rost ar avea deci să vă legați de mica și nevinovata mea fantezie?

Este interesant de observat cît de durabilă a fost impresia că Platon „nu face politică", că el este doar un metafizician detașat de „realitate", care, în cel mai rău caz, nu se pronunță decît vag și general asupra unor chestiuni practice și imediate. Pînă la primul război mondial, aceasta era, de altminteri, atitudinea dominantă a marii majorități a platoniștilor.[229] Chiar mai tîrziu, cînd vocile critice la adresa propunerilor politice ale lui Platon au început să se amplifice și cînd aceste propuneri au început să fie înțelese la adevărata lor însemnătate, mulți au simțit nevoia să-l apere pe Platon de o nouă „cenzură" și au făcut-o invocînd tocmai pasajele autocondescendente și autolimitative. Așa face, spre exemplu, recent Julius A. Elias care, dorind să respingă tezele lui K. Popper, după care Platon, în *Republica*, a elaborat o teorie politică și istoricistă, scrie: „Linia dintre dialectic și mitic este destul de estompată în relatarea diferitelor tipuri de guvernare, încît nu am obiecții față de Frutiger[230] care insistă asupra laturii mitice. Dar linia dintre un *Gedankenexperiment* și istoria reală este pe deplin marcată cu claritate și nu există nici un temei pentru felul în care Popper citește, în chip fals, textul [...]"[231] Cu alte cuvinte, descrierea degenerării statului ideal, dar și a constituțiilor reale, prezentată de Platon sub forma unui veritabil „roman", derulat atît în plan colectiv, cît și în planul familial, ar fi, după Elias sau Frutiger, în chip legitim un „mit", o „poveste", ori cel mult un joc al inteligenței (*Gedankenexperiment*), dar în nici un caz nu ar trebui văzute aici considerații istorice și cu atît mai puțin politice. Pla-

ton scrie, desigur, un fel de „roman" al degenerării sufletului colectiv și a celui individual; dar eu cred că întîlnim aici și o modalitate subtilă de camuflare și de diversiune: concepțiile sale politice și istorice extrem de defavorabile Atenei puteau, astfel, să fie exprimate și difuzate fără prea mare primejdie pentru autor — ele erau înfățișate drept *numai* o „ficțiune" ori *numai* un *Gedankenexperiment*, așadar drept un joc al imaginației și al inteligenței teoretice, lipsite de aplicabilitate și pe care nici un *om serios, respectabil și cu simț practic* n-ar avea motiv să le cenzureze.

E o „viclenie" aici, fără îndoială, pe care mulți alți scriitori de după Platon, supuși persecuției ori presiunilor din partea statelor ori a opiniei publice bigote, au practicat-o într-o formă sau alta. Și este de așteptat ca interpreți ca cel amintit mai sus, ce n-au cunoscut pe propria piele persecuția scrisului și delictul de opinie, să cadă în cursa diferiților „osianderi" și să nu poată imagina că mitul, povestea, în general punerea în pagină sub pecetea ficțiunii, procedeu atît de frecvent în textul lui Platon, pot reprezenta și forme de reducere și de deplasare aparentă a responsabilității autoriale, spre a pune la adăpost de cenzură un text vădit subversiv în epoca sa.

VII

Antinomiile scrisului și ale poeziei

1. Problema din Scrisoarea a VII-a

Interesul pe care Platon îl acorda politicii active era, de fapt, extrem de viu, ceea ce este demonstrat din plin de *Scrisoarea a VII-a*. Din acest text subînțelegem însă și că Platon intenționase să-și pună în practică proiectul guvernării prin filozofi; din prudență și din lipsă de oportunitate, el renunțase la Atena ca teatru de acțiune, în schimb credea posibilă realizarea planurilor sale în Sicilia. Mai mult, el încercase ambele variante ale instaurării regimului filozofic, urmărind fie convertirea tiranului Dionysios al II-lea al Siracuzei la filozofie, fie aducerea prietenului și adeptului său Dion la domnie. „Nu vor înceta — scrie el — relele neamului omenesc, pînă ce fie cei care filozofează vor ajunge la demnități politice, fie puternicii cetăților vor ajunge să filozofeze cu adevărat printr-o soartă divină (*theia moira*)."[232]

Cum bine se știe, cele trei călătorii în Sicilia se terminaseră cu tot atîtea eșecuri.[233] Și totuși, cititorul atenian — pentru care scria mai ales Platon — avea dreptul să suspecteze că filozoful și discipolii săi nu vor abandona definitiv experimentul statului perfect și că, în situația în care li se va ivi o împrejurare favorabilă, ei vor căuta să profite. Loialitatea lui Platon față de constituția patriei sale — și de altminteri față de a oricărui alt stat grec — putea apărea dubioasă.

Mai mult, tiranul Dionysios, cunoscut pentru excesele sale, pretindea a fi fost un discipol al lui Platon, a fi învățat mult de la filozof și chiar a fi pus în scris idei cu aer platonician. Dacă voia să continue să trăiască liniștit, Platon trebuia să-și disloce responsabilitatea și să răpească discursului său implicațiile aparente.

Iată de ce, la procedeele de autodesconsiderare și autosubminare la care ne-am referit și *făcînd sistem cu ele*, Platon adaugă, pentru mai multă siguranță, și elemente de desconsiderare a scrisului ca mijloc de comunicare, desconsiderare cu implicații autoreferențiale: astfel, un autor care își privește cu condescendență spuse dintre cele mai importante este totodată și un scriitor care pare să nutrească îndoieli față de valoarea scrisului.

Problema din *Scrisoarea a VII-a* aceasta este: cum să fie respinse pretențiile — probabil legitime — ale lui Dionysios al II-lea de a se fi inspirat din filozofia lui Platon atunci cînd purtările tiranului deveniseră detestabile.[234] În contextul acestei probleme trebuie înțelese pasajele privitoare la scris și în special fraza-cheie la care ne-am mai referit: „În legătură cu aceste chestiuni [marile probleme metafizice, *n. A. C.*] nu există și nu va exista niciodată o lucrare (*syngramma*) a mea." Metoda este cea cu care deja ne-am obișnuit: mai întîi se mizează pe ambiguitatea termenului *syngramma*, care putea însemna atît tratat sistematic, cît și compoziție în proză. Nici „chestiunile" la care filozoful se referă nu sînt precizate cu claritate, astfel încît totul rămîne într-o voită nesiguranță și penumbră, admițînd trei interpretări principale:

a. Autorul „real" al scrierilor platoniciene este Socrate (interpretarea autorului *Scrisorii a II-a*).

b. Platon nu a *scris* niciodată despre „metafizică" și chestiunile „înalte" — teza „esoteriștilor".

c. Platon nu a scris „tratate", „manuale" din care cineva să poată învăța sistematic — teza exoteriștilor.

Părerea mea este că filozoful nu obligă la nici una dintre cele trei „soluții"; el știe că nici una nu este mulțumitoare și că, nevoiți să alergăm de la una la alta, ne vom pierde pe drum. Platon mizează pe echivoc.

Pe de-altă parte, oricare dintre cele trei interpretări ar fi aleasă, ea presupune o autodesconsiderare asociată cu o diminuare a responsabilității.

În cazul a. Platon își desconsideră calitatea de autor, de „părinte al discursului". În cazul b. el sugerează inferioritatea relativă a materiei tratate, lipsa ei de greutate și seriozitate. În sfîrșit, în al treilea caz, el pare a desconsidera forma de expresie aleasă: n-ar fi scris *syngrammata* — tratate, lucruri serioase și grave, ci altceva, „glume", „ficțiuni" — dialoguri. Oricum ar fi, fraza mult discutată micșorează aparent însemnătatea operei și deci, *a fortiori*, responsabilitatea ei. În contrast cu feluriți oameni grăbiți să pună în scris tot ceea ce știu sau cred că știu, care își închipuie, în mod naiv, că pot învăța de la cineva citindu-i opera din scoarță în scoarță, Platon se prezintă pe sine drept un ins modest, conștient de puțina valoare a scrisului său și a scrisului în general, dispus să-și trimită propriile texte într-un colț de umbră. Ca să exprimăm lucrurile sub forma unor paradoxuri „gorgianice", Platon pare să spună: Platon nu a scris nimic cu titlu personal; dacă totuși a scris, atunci a avut în vedere chestiuni mărunte; dacă a avut totuși în vedere și chestiuni mai înalte, atunci forma prin care s-a exprimat e inaptă pentru a învăța ceva precis de la el. Pe scurt, nici o asociere cu hulitul Dionysios, care pretinde, ignarul, că ar fi învățat ceva de la Platon și încă lucruri însemnate, nu este licită!

Să vedem acum felul cum stau lucrurile în *Phaidros*, celălalt text platonician care recuză scrisul.[235] Să ne închipuim un cititor al timpului lui Platon scandalizat de apologia asocierii dintre homoerotică și filozofie din *Phaidros* și îngrijorat de faptul că o relație permanentă între bărbații adulți, justificată prin *paideia* filozofică, ar putea dăuna familiei, coeziunii cetății și spiritului participativ al cetățenilor. Către sfîrșitul dialogului acest cititor capătă unele motive de a se simți ceva mai liniștit, de a-și lăsa să doarmă suspiciunile și de a se lăsa furat de magia dialogului. Căci iată, Platon îi comunică faptul că scrisul (implicit și al său propriu) nu este ceva de mare preț. Inventat chipurile de zeul egiptean Theuth, dar refuzat de către înțeleptul rege Thamus, scrisul ar servi doar unei *rememorări inferioare* (*hypomnesis*).[236] Cei ce se bizuie pe el ar avea parte doar de o aparență de înțelepciune (*doxan sophias*) și devin aparent înțelepți (*doxosophoi*). Este atunci chiar Platon — mare și prolific scriitor — un *doxosophos*? Poate că nu, dar implicația este că discipolul care ar dori să-i judece opiniile doar în baza scrierilor riscă să devină el însuși un *doxosophos*, părînd că înțelege ceva, fără ca, în realitate, s-o și facă. Cum te-ai mai putea atunci supăra pe cel ce-și ia asemenea precauții și care te previne asupra riscurilor ce ți le asumi devenind părtaș la discutabila artă a lui Theuth?

Dar Platon merge mai departe. Reluînd sistematic motivul discursului pus pe „glumă" și „neserios", filozoful îl asigură pe cititorul său că scrisul este, în sine, o *paidia* („joacă") și că și el nu are de partea sa seriozitatea, gravitatea (*spoude*), rămînînd să fie prac-

ticat de către omul înțelept numai ca un fel de *pass-time*, „de dragul jocului" (*paidias charin*) ori ca un mijloc de a remedia deficiențele memoriei la bătrînețe.[237] Scrisul — spune Platon prin intermediul lui Socrate — seamănă cu „grădinile lui Adonis". Acestea erau de fapt un fel de coșulețe sau vase în care se sădeau, în cinstea sărbătorii lui Adonis, plante rapid crescătoare dar cu viața scurtă.[238] Tot astfel și folosul purtat de scris (rodul său) ar fi efemer și nedemn de un om serios care, mai curînd, va practica grava „agricultură" a discursului oral. Prin asemenea afirmații, e evident că răspunderea celui ce le face publice, fie și în scris, se diminuează considerabil: e greu să-l cerți pentru ce scrie pe cel ce te-a anunțat că arta pe care el o practică nu este nici clară (*saphes*), nici *sigură*, nici *serioasă*.

Platon mai adaugă un element, poate decisiv, acestei aparente autodenigrări: scrisul seamănă nu numai cu „grădinile lui Adonis", ci și cu o „pictură"(*zoographia*) care înfățișează persoane ce par vii, dar care, în realitate, rămîn nemișcate și mute atunci cînd cineva li s-ar adresa. Implicația ludică, cît și motivul ficțiunii sînt transparente și de astă dată, dar Platon atrage atenția mai ales asupra vulnerabilității funciare a scrisului „ieșit în lume" sau — am spune noi — confruntat cu cenzura: „Ai putea crede că scrierile cugetă adînc ca să spună ceva. Dar dacă le-ai pune o întrebare voind să înțelegi ceea ce spun, ele nu fac decît să indice mereu același lucru. O dată ce s-a pus în scris ceva, cuvintele se întorc mereu la fel, deopotrivă la cei ce înțeleg, cît și la nepricepuți [...], iar cînd scrierea este înțeleasă neglijent (*plemmeloumenos*) și este dojenită fără dreptate, ea are nevoie mereu de ajutorul părintelui său. Căci ea singură nu este în stare nici să se apere, nici să se ajute pe si-

ne."[239] Prin urmare, prevăzînd criticile ce ar putea fi adresate scrierilor sale, Platon susține că ele nu se pot apăra cum se cuvine *prin însăși natura mediului respectiv*. Critica prea acerbă este deci nu doar inutilă, dar mai ales inconclusivă și nedreaptă: scrisul este, prin definiție, caracterizat prin provizorat și incompletitudine, ceea ce, în fond, ar putea fi reproșat chiar lui Theuth, autorul acestei arte, dar mult mai puțin autorului textului. Cum o înțelegere neglijentă, ca și o critică fără dreptate a unei scrieri sînt oricînd posibile, se cere exonerarea scriitorului și trecerea răspunderii asupra legendarului zeu egiptean.

Mai mult, dacă discursul oral, ce rămîne continuu alături de „părintele" său (autorul)[240], care-l poate astfel susține în orice moment, este numit de către Platon fratele „legitim" al discursului scris, putem deduce că acesta din urmă este văzut drept „fratele" — respectiv „fiul" — nelegitim, bastard. O nouă și subtilă diminuare a răspunderii apare în acest fel. Potrivit reprezentărilor tradiționale, responsabilitatea părintelui față de fiul nelegitim este mult mai mică decît cea datorată fiului legitim, căci numai acesta din urmă moștenește, conform dreptului atenian, averea părintească, precum și calitatea de a continua neamul.[241] Așadar, legătura dintre autor și textul său slăbește. Într-un anume sens, autorul nu mai conferă operei numele său, ori sugerează, cumva, că opera scrisă nu-l reprezintă întru totul: este ceea ce, de fapt, chiar face Platon prin evaziunea sa autorială. Ne întoarcem, în felul acesta, în punctul de unde am plecat: evaziunea autorială exprimă esența „diversiunii" platoniciene. Ea clasifică discursul scris, textul ca „nelegitime", ceea ce le reduce din autoritate și responsabilitate, le asociază sferei „jocului ficțiunii", le face mai scuzabile, mai evazive, mai dificil de su-

pus criticii. Căci asupra fiului „nelegitim" apasă sarcini mai ușoare, după cum și drepturile sale, cît și capacitatea de a-și reprezenta integral și cuprinzător părintele sînt mai reduse. Cine ar mai putea fi, atunci, foarte mînios pe acesta din urmă?

Iată, prin urmare, în ce fel chestiunea antinomiei scrisului la Platon ar putea fi tratată, evitîndu-se, după părerea mea, atît capcanele teoriei „esoterice", cît și ale celei „exoterice". N-ar mai trebui, cred, să ne adîncim în speculații asupra „doctrinei secrete", pentru ca desconsiderarea scrisului de către un mare scriitor să capete sens; nici n-am mai fi nevoiți să forțăm sensurile unor cuvinte pentru ca orice implicație de autoreferențialitate să fie eliminată. Ipoteza cenzurii face inteligibile anumite contraziceri ale lui Platon, cu atît mai mult cu cît, cum vedem, acestea fac sistem, asociindu-se strîns între ele. Ea ne arată că un mare autor se poate contrazice conștient, spre a deveni mai puțin vulnerabil la cenzura „la purtător", spre a deruta și a abate spiritul critic, lăsînd să planeze peste textul său o aură de ambiguitate și spirit ludic. Dinaintea incertitudinii cu care societatea și cenzura îl întîmpină, autorul răspunde la rîndul său cu o incertitudine, ce-i va servi drept garanție supraviețuirii sale peste timpuri.[242]

3. Artistul ce recuză arta

Pe de altă parte, cum știm, Platon nu a fost doar un scriitor ce a părut a desconsidera scrisul, ci și un mare artist care a cerut totuși ca arta și poezia în special să fie expulzate din Cetate. Iată, din nou, o antinomie, o contradicție care a apărut inacceptabilă pentru foarte mulți interpreți moderni, dintre care amintesc

doar numele celebre ale lui Wilamowitz-Moellendorff, Natorp, Nettleship, Shorey, şi pe care ei au încercat s-o atenueze în fel şi chip.[243] E. A. Havelock comentează în felul următor pomenita antinomie: „Nu era maestrul un mare poet el însuşi, stăpînind un stil care, dacă voia, putea abandona argumentaţia abstractă spre a apela la toate resursele imaginaţiei fie prin portretistică plină de viaţă, fie prin mit simbolic? Ar fi putut un scriitor capabil de o proză atît de plină de sensibilitate să fie indiferent, ba chiar ostil la aranjarea ritmică şi la imaginile verbale care constituie secretele stilului poetic?"[244] Şi Havelock se străduieşte să demonstreze în continuare, în a sa *Preface to Plato,* lipsa de temei a majorităţii încercărilor de a atenua semnificaţia criticii lui Platon la adresa artei. El arată, convingător după părerea mea, că atacul din *Republica* nu poate fi explicat prin presupunerea că Platon ar avea în vedere o situaţie ideală, chiar utopică, şi că autorul nu ar fi intenţionat să alunge poezia dintr-un stat real. De asemenea, ar fi greu de susţinut că Platon se gîndea doar la o anumită categorie de poeţi — fie aceştia asociaţi sofiştilor, ori doar dramaturgi — sau că se referea numai la exagerările mimeticii, aşa cum cred Webster sau Cornford[245], dar şi, la noi, Constantin Noica[246]. Căci Platon nu pare deloc a avea în vedere doar o singură categorie de poeţi, iar, pe de altă parte, foarte desele sale referiri la Homer şi critica acerbă adusă acestuia în Cartea a X-a a *Republicii* sugerează o atitudine negativă la adresa „neamului poeticesc" în ansamblul său, reprezentat emblematic şi simbolic de Homer.

Pentru Havelock, această atitudine a lui Platon trebuie luată drept ceea ce ea este într-adevăr: o reacţie profundă şi globală împotriva poeziei şi a artei *aşa cum erau acestea înţelese de greci.*

În esență, soluția oferită de E. A. Havelock ar fi cam aceasta: exista, în Grecia, o oralitate dominantă care ar fi persistat ca fenomen cultural pînă în a doua jumătate a secolului al V-lea, în pofida progreselor culturii scrise. Ea ar fi fost asociată strîns culturii literare, poetice și „muzicale" a grecilor. Cultura și civilizația greacă ar fi fost scindate, pe de-o parte, într-o componentă orală, tradițională, ce ar fi produs marile creații epice, lirice și dramatice, și o componentă „scripturară", dezvoltată treptat în mediile științifice și filozofice. Pentru Havelock, poezia greacă este departe de a reprezenta un exercițiu estetic și de a fi un „articol de lux" precum adesea în societățile moderne. Ea îi apare a fi îndeplinit rolul unei vaste „enciclopedii orale și tribale", prin intermediul căreia numeroase cunoștințe, reguli de conviețuire, obiceiuri, istorii exemplare, tehnici tradiționale sînt formalizate, fixate și transmise oral din generație în generație. Or, memorizarea prin recitare avea nevoie de repetiție pentru facilitarea efortului, cît și de prezența unei atitudini imitative, de o transpunere empatică a recitatorului, dar și a ascultătorului în persoana celui evocat de vers. Era, prin urmare, un tip de învățămînt pre-literar în baza căruia se învăța „făcînd", printr-o imitație activă. Havelock mai arată că o asemenea cultură orală standardizată și tipizată prin vers ritmic nu va recunoaște o distincție clară între autor și spectator și nici una de ordin epistemologic între cunoscător și obiectul de cunoscut. Așa stînd lucrurile, disputa poeziei cu filozofia devine, pentru Havelock, un veritabil *Kulturkampf*: o confruntare între vechea cultură orală și mai noua cultură a scrisului care dorește să-i smulgă primei întîietatea educațională. Deci autorul american crede că ostilitatea profundă a lui Platon față de poezie din *Republica* nu

are nimic de-a face cu o ostilitate față de artă în sensul modern al cuvîntului, ci are ca obiect poezia ca manifestare a culturii orale, colective — transmițătoare a „enciclopediei orale".[247] Platon i-ar ataca pe poeți în calitatea lor de „învățători și educatori ai Eladei", de păstrători și continuatori ai mentalității arhaice orale ce împiedica și bloca emergența științei, a filozofiei și, în general, a gîndirii abstracte, legate profund de cultura alfabetică. În fine, mai trebuie adăugat că — după Havelock — Platon nu rămîne întru totul consecvent propriei sale viziuni înnoitoare: imagistica sa și chiar înțelegerea Ideilor ca arhetipuri ar reprezenta supraviețuiri ale atmosferei integratoare arhaice, orale.[248]

Teoria lui A. E. Havelock este, indiscutabil, spectaculoasă și incitantă; ea are mai ales meritul însemnat de a depăși cadrele limitate ale exercițiului filologic pentru o incursiune îndrăzneață în ceea ce se poate numi „filozofia culturii". Cu toate acestea, în ceea ce privește problema înțelegerii atitudinii lui Platon față de literatură, răspunsul lui Havelock mi se înfățișează numai parțial valabil. Cred că ipoteza sa cu privire la un Platon relativ inconsecvent cu propria sa ideologie antipoetică și antiorală nu reușește să explice convingător antinomia la care ne referim, anume că un mare poet și scriitor recuză poezia și literatura. Într-adevăr, afirmația de la începutul Cărții a X-a a *Republicii*, că „nu trebuie acceptată în Cetate nici o formă de poezie imitativă"[249], îl pune pe Platon în contradicție nu doar cu propriul său stil, atît de adesea imitativ și mitopoetic, cînd nu chiar parodic, fapt de care Platon este greu să nu fi fost conștient.[250] Dar, mai mult, această atitudine atît de severă la adresa artei, din Cartea a X-a, e în mare dezacord cu opiniile lui Platon din *Phaidros*[251]. Aici poezia este

descrisă ca o formă de „nebunie divină", inspirată de Muze și, ca atare, prețioasă și superioară stării „normale", „sănătoase". Poezia e de condamnat — zice Platon — numai dacă poetul compune lipsit fiind de „inspirație" și „entuziasm", bizuindu-se doar pe *techne*. Culmea, chiar rolul educativ al poeților — atît de reprobat în *Republica* — este, în *Phaidros*, elogiat. Astfel, descriind incarnările succesive ale sufletului, „Socrate" arată că pe primul loc se află sufletul celui ce urmează să fie „iubitor de înțelepciune" (*philosophos*) sau „iubitor de frumos" (*philokalos*) sau „inspirat de Muze" (*mousikos*) sau „inspirat de Eros" (*erotikos*). Pe locul doi vine omul politic, iar abia pe locul șase se află sufletul celui ce va fi poet (*poietikos*) sau preocupat de imitații (*mimetikos*). Platon face, prin urmare, aici o distincție între arta sau poezia *de inspirație* și arta sau poezia *de imitație*, distincție pe care o va neglija în *Republica*.[252] Or, s-ar părea că și în *Republica* Platon ar fi putut distinge între poezia de imitație „mecanică", văzînd numai stăpînirea unui meșteșug, și imitația „inspirată", căreia îi aparțin chiar propriile sale dialoguri.

Pe de altă parte, Platon știa bine că nu orice formă de „mimetică" este o „copie de gradul al doilea" (o copie a copiei), ocupînd doar locul al treilea pornind de la Ideile transcendente. O afirmă chiar în *Republica*, atunci cînd îl compară pe bunul legislator (el însuși) cu un pictor ce ar imita nu lucrurile concrete din jurul său, ci realitatea absolută a Ideilor pe care el le contemplă.[253] Propriul său model de *politeia* imită o Cetate aflată *en ouranoi* („în cer") și nu un exemplar politic concret, *fiind, prin urmare, o imitație de ordinul întîi și nu una de ordinul al doilea.*

Trebuie, pe de altă parte, observat că în *Republica* poezia nu este criticată doar în Cartea a X-a, ci și în

cărțile a II-a și a III-a. Numai că în acestea din urmă nu este vorba despre alungarea poeziei din Cetate, ci numai despre o cenzură, ce-i drept, severă, care este impusă în scopuri educative. Se poate spune că această critică „moderată" intră în limitele sistemului educațional expus de Platon în *Republica*, că ea este în consonanță cu teoria generală despre societate, politic și suflet omenesc, dovedindu-se astfel necesară în economia operei. În ceea ce privește *această critică*, aici se aplică, după părerea mea, explicația lui Havelock.

4. Cele două critici

Problema este de ce Platon a crezut cuvenit ca, spre sfîrșitul operei, în Cartea a X-a, atunci cînd, aparent, problema poeziei fusese de mult lăsată în urmă, să reia critica, dar într-o formă radicală: de data aceasta nu mai este vorba despre cenzură, ci pur și simplu despre alungarea în bloc a poeziei. Faptul a apărut surprinzător și unii interpreți, precum Cornford ori Nettleship, au văzut o adăugire de ultimă oră, introdusă de Platon datorită unor probabile critici sosite la adresa sa din partea poeților.[254] Argumentul este însă slab: dacă Platon ar fi dorit să întărească suplimentar poziția sa din cărțile a II-a și a III-a privitoare la poezie, el ar fi trebuit, în chip verosimil, să distingă cît mai atent între poezia „bună" și cea „rea", între cele două feluri de imitație, și aceasta cu atît mai mult cu cît, așa cum am constatat, el dispunea de fapt, *in nuce*, de o ipoteză corespunzătoare. Dimpotrivă, Platon își face poziția încă și mai dificilă, refuzînd de data aceasta nu doar o anumită specie a artei, ci arta în principiu și aceasta prin introducerea unor argumente specioase, foarte discutabile și care,

mai ales, par a evidenția rea-voință. Este ca și cînd cineva acuzat de un delict venial ar încerca să se apere arătînd că este capabil și de păcate mortale. Dar nici explicația oferită de Havelock nu mă convinge. Autorul american susține că, în timp ce critica moderată din cărțile a II-a și a III-a se referă la educația „paznicilor", critica radicală din Cartea a X-a ar avea de-a face numai cu educația grupului conducător al regilor-filozofi.[255] Numai că nicăieri Platon nu spune așa ceva. Apoi educația regilor-filozofi, așa cum este ea descrisă în Cartea a VII-a, bazată pe științele matematice și pe dialectică, nu înlocuiește, ci continuă și completează educația elementară întemeiată pe „muzică" și pe „gimnastică" descrisă înainte. În fine, excluderea poeților din Cetate este explicit anunțată, ceea ce nu ar avea sens dacă aceștia și-ar afla totuși utilitatea în educația elementară, fie și cenzurați și expurgați.

Nu mă pot sustrage impresiei că amintita condamnare în bloc a întregii „mimetici" din Cartea a X-a, însoțită de „uitarea" distincțiilor pe care Platon însuși le cunoștea și le afirmase cu alte ocazii, condamnare ce trece dincolo de imperativele teoriei sale educaționale, oricît de severe ar fi fost acestea, care, în sfîrșit, este incongruentă cu *practica* textuală a lui Platon, reprezintă o nouă formă de *subminare autoreferențială. Ea face sistem* cu critica de asemenea autoreferențială a scrisului din *Phaidros* și *Scrisoarea a VII-a* și, în general, cu tendința filozofului de a-și șubrezi și a-și trata cu condescendență, desconsiderare și spirit ludic propriul discurs. *Afirmațiile unui poet care alungă poezia sînt consistente cu cele ale unui scriitor care pune la îndoială valoarea scrisului și, desigur, cu cele ale unui autor ce, fie și implicit, prin ficțiunea dialogică și prin refuzul de a vorbi în numele său propriu, își submi-*

nează condiția de autor. Pe de altă parte, afirmațiile sînt congruente, firește, și cu autosubminarea teoriei extinse a Ideilor, propusă în *Parmenide*, sau cu autoironizarea demersului etimologizant din *Cratylos*.

Or, dacă radicala contestație a poeziei și a artei apare integrată sistemului de subversiune autoreferențială a discursului platonic, se poate suspecta că ne întîlnim din nou aici cu o procedură „diversionistă", parte a strategiei de luptă cu cenzura „la purtător".

Dar care ar fi putut fi motivele speciale pentru care Platon ar fi dorit să introducă „diversiunea" alungării poeților din Cetate către sfîrșitul *Republicii*?

Indiscutabil că *Republica* se numără printre cele mai încărcate de probleme opere ale filozofului. Aici tema lui Platon — iubirea pentru Socrate — explodează în resentimentul pentru Atena, cetatea ucigașă. Rezultatul este edificarea unei societăți și a unui stat ce reprezintă negarea vie a ceea ce era Atena și care, în plus, fiind pe măsura înțeleptului ucis, e singurul loc în care acesta ar putea nu doar trăi în pace, dar și domni. Născută din iubire și resentiment, dintr-o experiență personală incomunicabilă în sine, tema nu se poate înfățișa ca atare în public; ea trebuie să apară doar ca o consecință a unor raționamente și considerații cu care oricine, și cu atît mai mult un atenian, s-ar putea arăta de acord. Numai că nu este deloc lesne de *demonstrat* convingător superioritatea și necesitatea unei Cetăți în care, pentru ca Socrate să domnească, trebuie desființată familia. Justificările raționale — ce alcătuiesc subiectul operei — nu pot susține perfect tema, nu o pot acoperi fără fisuri serioase. Pentru a contracara efectul dezastruos pe care o atare „descoperire" a temei l-ar putea produce, Platon recurge și aici, în *Republica*, la o pletoră de procedee literare: disimularea eului autorial, atmosfera de

„poveste" și ficțiune dramatică, miturile și alegoriile ce ne transpun din plin într-un regn al fanteziei etc. Platon mai vrea însă să-și ia o precauție și este interesant că el practică și aici un tip de apărare finală, bazată pe autolimitarea autorității propriului discurs, vizibilă și în alte dialoguri. Astfel, în *Symposion*, elogiul lui Socrate este pus, către sfîrșit, în gura lui Alcibiade *pe jumătate beat* și care nu trebuie deci să fie neapărat luat în serios. În *Phaidros*, Platon introduce, de asemenea către sfîrșit, critica scrisului prin care insinuează că cele afirmate înainte și care îl prezentau pe Socrate în ipostaza de filozof-amant ideal nu trebuie, poate, luate altfel decît *cum grano salis* și că deci o scandalizare excesivă ar fi nelalocul ei. În alte dialoguri, ca de exemplu *Protagoras* ori *Menon*, se insinuează că, deoarece nu s-a ajuns la nici o concluzie clară sau fiindcă au apărut anumite contradicții, discursul nu are foarte multă greutate.

Același procedeu și în *Republica*, iar asemănarea cu situația din *Phaidros* mai ales este frapantă: aproape de sfîrșitul ambelor dialoguri, într-un moment al bilanțurilor și al concluziilor, cînd tot ceea ce era important părea a fi fost spus, iată că Platon își surprinde cititorul. Dacă în *Phaidros* el îi comunicase că scrisul în principiu este suspect, acum, la capătul îndelungatului demers din *Republica*, el susține că arta și poezia în principiu, în calitatea lor de „imitații" sînt nu doar suspecte, dar și de condamnat. Or, este greu să nu vezi aici o acțiune destinată în chip deliberat a-l încurca și plasa în confuzie pe cititor și pe eventualul critic. *Căci puține sînt operele lui Platon mai bogate decît Republica în „mimetică": imagini plastice, mituri, alegorii, chiar parodii*; putem aminti aici mitul raselor metalice, parabola bunului cîrmaci, analogia dintre sofistică și arta îmblînzirii unei fiare, imaginile Soarelui și

Liniei, alegoria, între toate faimoasă, a Peşterii, mitul lui Er. E neapărat să amintim apoi de fascinantul „roman" dublu al decăderii cetăţii şi al unei familii şi, desigur, de imaginea sufletului însuşi, văzut ba ca o cetate interioară, ba ca o întreită fiară şi să nu uităm şi de parodia de *Realpolitik* din Cartea I şi a II-a. Nicăieri viziunea imagistică şi analogică a lui Platon nu a cuprins mai mult din esenţa operei decît în *Republica*.

În atare condiţii, condamnarea fără apel şi restricţii a *mimeticii* apare ca un fel de autoacuzare cu rost preventiv. Platon pare a-i spune cititorului şi cenzorului său: nu fi atît de şocat de ceea ce am spus; eu însumi sînt conştient de valoarea întru totul discutabilă a procedeelor pe care le-am utilizat şi eu sînt primul care să pun la îndoială seriozitatea şi oportunitatea „mimeticii". Mai mult, Platon insinuează că ar merita cumva excluderea dintr-o cetate bine orînduită. Firește, cetatea *sa* nu este Atena, totuşi această implicaţie autoacuzatoare îl poate concilia pe cititor. Căci o regulă psihologică şi chiar juridică comună spune că acuzatul care îşi admite de la sine culpa îşi uşurează pedeapsa. Anticipînd propriul exil posibil din cetate, Platon previne unul real. Să mai observăm şi că, la fel ca în *Phaidros*, arta plastică este cea care oferă modelul său negativ pentru procedura incriminată: scrisul în Phaidros, poezia în *Republica*. Imagistica poetică, pictura şi scrisul nu se pot, prin urmare, dezvinovăţi singure; ele fiind mute, n-ar fi deci potrivit să li se ceară să exprime fără abatere adevărul. Din nou responsabilitatea lui Platon se diminuează: nu numai că el îşi asumă, preventiv, o culpă, îmbunîndu-şi astfel, printr-o recunoaştere anticipată, eventualii judecători, dar, admiţînd deficitul de seriozitate al procedeului pe care îl întrebuinţează

atît de insistent, el își plasează automat discursul într-un spațiu declarat incert, greu de supus testabilității și unde, prin urmare, erorile devin scuzabile.

În sfîrșit, alături de intențiile critice autoreferențiale, mai descoperim, după părerea mea, în atacul la adresa poeților din Cartea a X-a a *Republicii* — atac ce, repet, nu are legătură cu *sistemul teoriei platoniciene, ci cu cel al diversiunii platoniciene* — și o procedură, iarăși tipic „diversionistă", a atragerii „inamicului" pe o pistă secundară. În fapt, pînă la Cartea a X-a, Platon avusese toate prilejurile de a-i scandaliza pe cititori și o făcuse din plin: comunismul posesiei femeilor și copiilor, egalitatea sexelor, rolul paznicilor și mai ales rolul regal al filozofilor — toate acestea nu aveau darul de a binedispune un critic, cu atît mai mult cu cît justificările rămîneau precare. Platon mai adoptă atunci o măsură de apărare simplă și eficace: către final, care, de regulă, tinde să se imprime temeinic în amintirea cititorului, lăsînd o „ultimă impresie" durabilă și cu influență considerabilă asupra felului cum este memorat ansamblul, filozoful declanșează un atac masiv, fără apel și, am spune, „barbar" chiar la adresa poeților și artiștilor. Speră că acest atac va scandaliza și că va face să se uite puțin apologia filozofilor-regi. Într-o lucrare profund politică, precum *Republica*, și dedicată „dreptății", a sfîrși cu un atac la adresa artei și poeziei pare o vină totuși minoră: căci nu artiștii și poeții au puterea în stat, ci politicienii. Or, este interesant de observat că nicăieri în cuprinsul *Republicii* Platon nu vorbește explicit despre *alungarea* politicienilor; dimpotrivă, el plasează întemeierea Cetății bune fie într-un viitor incert, fie într-un spațiu geografic îndepărtat, părînd să nu-și poată imagina o „revoluție" în timpul său și în cetatea sa: „Fie deci — spune el — că necesitatea pentru

vîrfurile cetății de a se ocupa de filozofie s-a arătat în decursul nemărginit al timpului, fie că ea se arată acum, undeva, într-un loc barbar, departe și în afara cuprinderii vederii noastre, fie că se va ivi în viitor [...]"[256] Evidentă măsură de precauție de care, în ceea ce îi privea pe poeți, Platon nu avea nevoie. Dimpotrivă, el putea lăsa să se înțeleagă: mă războiesc în chip concret cu artiștii și poeții, acești inși oricum suspecți și bizari; pe politicieni, deși nu-i iubesc cîtuși de puțin, îi atac indirect, sperînd într-o „putere divină" care să îndrepte lucrurile.

Ne-am putea întreba totuși dacă nu cumva, procedînd astfel, Platon își multiplică fără motiv inamicii, adăugîndu-i printre ei și pe admiratorii poeziei. Răspund că, desigur, în absolut, numărul adversarilor crește; dar ei se și diversifică, își pierd unitatea și capacitatea de a rosti o condamnare neechivocă. De exemplu, pentru mulți interpreți moderni, obișnuiți cu arta nonfigurativă, atacul la adresa artelor imitative a apărut deodată nu doar inocent, dar și anticipînd propriile lor căutări, ei aflîndu-i astfel cu ușurință scuze lui Platon în această privință. Cît despre interpreții „clasici", aceștia s-au arătat adesea mai scandalizați de expulzarea poeților decît de condamnarea democrației. Fiecare îi poate, așadar, afla lui Platon o scuză sau o circumstanță favorabilă, ceea ce desigur va nuanța o judecată, echilibrînd aprecierea ansamblului. În esență, prin introducerea motivului alungării poeziei din cetate, realizată de acest mare poet în proză, sînt multiplicate, după sistemul cunoscut, antinomiile și diversiunile unui discurs ce — iată — continuă după douăzeci și patru de secole să se sustragă unei confruntări directe și totale, persistînd să desfidă prin ambiguitățile sale orice prohibiții și rezistențe.

VIII

Dialogul

1. Prestigiul dialogului

În ceea ce ne privește, credem că tristele experiențe ale trecutului ne-au făcut mai sensibili. Crescuți la umbra cenzurii, noi am avut poate șansa să înțelegem mai bine tristețea resemnată a vechiului dicton: *si tacuisses, philosophus mansisses*. Iată cuvinte ce par a rezuma sensul următorului pasaj din *Republica*, pasaj ce a fost relativ puțin luat în seamă de către mai fericiții noștri colegi:

„Dintre acești oameni, puțini, cei care gustă ce lucru plăcut și încîntător au dobîndit [filozofia], care văd bine sminteala mulțimii și că nimeni, ca să spunem așa, nu face ceva sănătos în cetate, care văd că nu au vreun aliat cu care, mergînd să apere dreptatea, s-ar putea mîntui; băgînd ei de seamă că filozoful e ca un om căzut printre fiare care nu vrea să fie părtaș la rău, dar care nici nu este în stare, singur, să se împotrivească tuturor sălbăticiunilor și că pierind el înainte de a putea da sprijin cetății sau prietenilor, ar fi nefolositor sieși cît și celorlalți; ei bine, înțelegînd ei toate acestea, păstrează tăcerea și își văd de ale lor, precum un om care, în timp de furtună, se adăpostește sub un zid micuț. Iar văzîndu-i pe ceilalți mustind de fărădelegi, filozoful se bucură dacă ar putea trăi cumva viața de aici în curățenie, fără nedreptate și fapte nelegiuite și dacă, blînd și binevoitor, va pleca de pe acest meleag însoțit de o frumoasă nădejde."[257]

Şi totuşi Platon nici nu s-a resemnat, nici nu a tăcut, dovedind că geniul este insuficient dacă nu e însoţit de curaj, aşa cum şi curajul se poate transforma în fatală imprudenţă dacă nu e însoţit de geniul abilei comunicări. Cu curaj şi o imensă abilitate deci, Platon a scris, iar scrisul său ne-a oferit acele neobişnuite forme literare pe care le numim dialoguri. Trebuie atunci neapărat să ne întrebăm dacă dialogul însuşi ca gen literar-filozofic, cît şi „arta" ce-i stă la temelie — dialectica — nu joacă şi ele un rol — şi esenţial — în economia strategiei de acţiune împotriva cenzurii. Fără a voi să fim reducţionişti şi recunoscînd că nu se poate vorbi despre dialog numai într-un singur fel, credem totuşi că această formă literară reprezintă cheia de boltă a „diversiunii platoniciene", precum şi cea mai eficientă maşină vreodată inventată de străpungere a rezistenţelor „cenzurii la purtător".

Această afirmaţie, ştiu, are de ce să şocheze. Căci dialogul filozofic şi dialectica în general sînt considerate de regulă a fi avut funcţia şi destinaţia de a învinge rezistenţele firii, greutăţile inerente ale cunoaşterii, atunci cînd pleci, cum spune Platon, „la vînătoarea Fiinţei" (*thera tou ontos*). Dialogul este prezentat de filozof drept metoda ideală de a parcurge corect drumul spre adevăr, fără a te rătăci pe parcurs, şi nu desigur drept o tehnică de a construi un mijloc de protecţie mult mai subtilă decît „zidul micuţ" al tăcerii. Dar cum ar fi putut Platon să-şi deconspire voluntar secretele artei? După el deci, metoda de a proceda prin întrebări şi răspunsuri ar fi cu mult superioară în ceea ce priveşte valoarea epistemologică şi propedeutică discursului continuu, cum se afirmă, spre pildă, în *Protagoras*[258]: discursurile lungi ar fi precum „vasele de bronz care răsună îndelung du-

pă ce le-ai lovit și dau un lung ecou dacă nu le atingi apoi"; prin urmare, ele au un sunet plin, dar nemodulat și lipsit de viață.

Curios însă și chiar paradoxal este că o metodă atît de particulară lui Platon, prea puțin utilizată în continuare de alți gînditori sau care, atunci cînd a fost totuși utilizată, nu a mai oferit niciodată vreo capodoperă comparabilă cu modelul, a rămas încununată cu un prestigiu *metodologic* enorm, fiind de mulți considerată ca ideală pentru ascensiunea către adevăr. De la Schleiermacher înainte, dialogul este metoda filozofică prin excelență, ce împrumută, pe de-o parte, libertatea vieții, pe de alta, rafinamentul artei, în felul acesta oferind cele mai mari șanse în cercetarea și în comunicarea adevărului.[259] La fel cred marii platoniști precum Shorey, Cherniss ori Wilamowitz-Moellendorff[260]. La rîndul său, Léon Robin scrie: „Nu există cercetare posibilă fără dialectică, fără arta de a întreba și răspunde, arta de a conduce metodic dialogul pentru a înlătura, mai întîi, concepțiile inconsistente sau incomplete și pentru a atinge, apoi, adevărul[...] Astfel dialogul se impunea atît ca formă literară proprie de a reda imaginea activității lui Socrate, cît și ca răspunzînd exact exigențelor recunoscute ale cercetării."[261] Dialogul — crede și Paul Friedländer — corespunde unei filozofii ce se vrea „vie" și unui filozof neîncrezător în scris, fiindcă acesta este „înghețat" și „mort". „Dialogul este unica formă de carte care pare să suspende forma cărții. Cu ajutorul său, drumul spre adevăr este cel mai propice, căci se bazează pe o luptă, pe o contrarietate: lumina nu poate fi văzută fără întuneric[...] Socrate nu are putere fără Callicles."[262] Pentru Auguste Diès, dialogul platonician este „imitația cea mai perfectă cu putință a cuvîntului viu, dar imitație doar și ima-

gine palidă a dialecticii infinit de suple și de vii care vor fi fost lecțiile sale orale"[263].

Spre deosebire de „discursul lung", continuu, dialogul asociat „vieții" este aproape de toată lumea văzut drept contrar dogmatismului, asertării voit sau implicit definitive a unor formule. Dialogul de tip platonician, îmbrăcat așa cum este în ironie, a fost mai întotdeauna înțeles ca o „operă deschisă", propunînd mai degrabă drumuri decît oferind soluții, mai curînd invitînd la căutarea liberă și dezinteresată a adevărului, decît la posedarea lui indiscutabilă. Astfel Hans-Georg Gadamer arată că dialogurile, cît și reprezentarea lui Socrate în ele trebuie înțelese protreptic, ca „un îndemn la filozofie". Și, insistînd asupra caracterului deschis al dialogului, el adaugă: „Dialogurile sale nu sînt nimic altceva decît aluzii jucăușe ce spun ceva doar aceluia care află înțelesuri dincolo de ceea ce este în chip expres afirmat în ele și dă voie acestor înțelesuri să aibă un efect în sinea sa." El observă că, de aceea, „luînd notă de caracterul dialogic al operei platonice și de inerenta lipsă de concluzie, ca și de deschiderea dialogului, filozofii s-au opus stabilirii vreunei doctrine a lui Platon".[264] Desigur, este vorba aici despre filozofii și interpreții care au refuzat ipoteza „doctrinei orale".

Pentru foarte mulți interpreți, spontaneitatea și libertatea prezumată a dialogului îl așază între oralitate și discursul scris. Astfel cred unii că pot explica — așa cum am mai arătat — desconsiderarea scrisului la Platon fără riscul autoreferențialității. Cum afirmă Hermann L. Sinaiko. „Dialogurile, cred, constituie o încercare din partea lui Platon de a combina, în măsura posibilului, atît puterea cuvîntului vorbit, cît și pe cea a cuvîntului scris si de a evita limitările inerente fiecăruia. Rezultatul este un tip de operă li-

terară cu care majoritatea dintre noi nu sîntem obișnuiți. Nu numai că dialogurile păstrează amintirea și evită futilitatea efemerului cuvînt vorbit, dar și servesc ca autentici inițiatori ai gîndirii[...] Ca filozofie propriu-zisă, dialogurile constituie începutul; ele sînt nu mai mult decît afirmația modestă că filozofia, dialectica autentică, este posibilă, poate inevitabilă, deși în chip necesar fiecare trebuie să învețe singur să vadă «lucrurile legate»."[265]

În cele ce urmează intenționăm să „demitizăm" dialogul platonician. Ne interesează să distingem între pretențiile sale, între ceea ce se presupune că el este și poate realiza și natura sa autentică — funcția sa reală în economia scrisului platonician. Așa cum spunem că „evaziunea autorială" presupune o opoziție între aparenta neimplicare a lui Platon în operă și realitatea unei implicări disimulate dar masive, tot așa și dialogul credem că presupune o opoziție între gradul real și cel aparent, explicit, al autorității protagoniștilor. De aceea, se poate arăta că dialogul „face sistem" cu celelalte procedee literare la care m-am referit și care alcătuiesc tot atîtea mijloace de distribuire a responsabilității autorului.

2. Asumare și acceptare

Care pare a fi, din perspectiva spiritului critic, principala „fisură" a discursului continuu, lung, fie el oral sau scris? Acest discurs se compune dintr-o serie de aserțiuni (afirmații și negații) aparținînd, toate, unui singur autor. Ele nu vor fi asumate, în principiu, de către auditor ori cititor atîta vreme cît acesta nu va fi pe deplin de acord cu ele, ceea ce presupune neapărat și o aderare interioară la majorita-

tea consecințelor, o acceptare a lor. Orice rezistență interioară, cu alte cuvinte, orice „cenzură la purtător" derivînd dintr-o incompatibilitate tematică dintre autor și receptor va reduce considerabil gradul de asumare, cît și de acceptare a aserțiunilor respective. Între autor și receptor există așadar o distincție limpede: primul este activ, al doilea — pasiv; primul oferă, celălalt primește (sau refuză); primul creează, al doilea critică. În sfîrșit, numai primul poartă responsabilitatea pentru aserțiunile puse în joc, fie că acestea sînt sau nu asumate de către receptor. Criticul are, firește, rolul său, dar atunci cînd el intervine, opera este deja încheiată, și nu mai urmează decît ca ea să fie premiată sau blamată. Această slăbiciune a discursului lung este însă, într-un fel, un merit.

Cu totul altfel se înfățișează lucrurile în cazul dialogului platonician. (Mă refer, prin urmare, numai la acesta, nu și la dialogul real, „adevărat".) Desigur, acesta este un dialog fictiv, profund artificial, despre care se lasă doar impresia că ar reda conversațiile lui Socrate cu diverși parteneri. Chiar și așa, prin acțiunea ficțiunii și a imaginației, cititorul are tendința de a „intra în joc", identificîndu-se mai mult ori mai puțin cu vreunul dintre interlocutorii lui Socrate ori poate chiar cu acesta. Iată atunci că, în chip paradoxal, interlocutorul lui Socrate (deci, implicit, și cititorul), inițial ostil față de propunerile avansate de acesta sau extrem de încrezător în propriile sale convingeri, ajunge deodată să afirme aserțiuni în acord cu cele ale lui Socrate ori contrare convingerilor sale. El își asumă așadar, formal, aserțiuni cu care adesea, în sinea sa, se întîmplă să nu fie de acord, dar pe care nici nu are vreun motiv vădit și rezonabil să nu și le asume explicit. Unitatea dintre asumarea unor aserțiuni și acceptarea lor drept adevărate (sau false) în

forul interior — convingerea intimă — este anulată. Interlocutorul are senzația — cum afirmă Adeimantos în *Republica*[266] — că este împins pe nesimțite și puțin cîte puțin pe o cale pe care nu o poate nici urma, nici respinge. Dar asumarea unor asemenea aserțiuni înseamnă totodată și asumarea responsabilității de a le fi pronunțat și, prin urmare, de a le susține *public*. Interlocutorul lui Socrate (și implicit cititorul) devine părtaș la o teorie, responsabil pentru ea, chiar dacă în sinea sa el nu poate sau nu știe dacă trebuie să o accepte. El nu mai este, prin urmare, un bun critic, care să examineze pasiv, neimplicat, fără angajament, opiniile ce-i sînt prezentate. Participarea la responsabilitatea aserțiunilor lasă în confuzie „cenzura la purtător": a-l „certa" pe „autor" înseamnă, în ultimă instanță, și a se certa pe sine.

Este clar că o astfel de situație confuză în care partenerul de dialog al lui Socrate ajunge să fie plasat va produce acestuia un serios disconfort, pe care, eventual, îl va explica, precum Menon, ca semănînd cu o „vrajă" sau un „descîntec" (*epode*) prin care Socrate și-ar „paraliza" adversarii, cam în felul în care peștele-torpilă procedează cu prada sa.[267] Pînă la urmă, atît acest disconfort, cît și opoziția dintre asumarea verbală a aserțiunilor și convingerea interioară conduc la o anumită depersonalizare a autorității: în final se creează impresia că nici Socrate, nici interlocutorii săi, nici cititorii dialogului nu au vreun amestec, ci de vină este un *logos* impersonal, pe seama căruia toată lumea se descarcă de responsabilitate. Dacă „evaziunea autorială", precum și alte procedee transportau în general responsabilitatea autorială de la Platon la Socrate, iată că în baza tehnicii dialogului această responsabilitate este împinsă încă și mai departe, de la acesta din urmă asupra interlocutorilor și

chiar a cititorilor, sfîrșind astfel prin a fi difuzată la maximum și personalizată la minimum.

3. *Contextul interogațional*

Să ne apropiem însă mai mult de felul în care funcționează dialogul platonician. Este ușor de observat că în chip fundamental, acesta reprezintă un *joc competițional*, un *agon* cu structură asimetrică: există cineva care întreabă și cineva care răspunde. Asimetria dialogului socratico-platonic contrastează cu relativa simetrie a dialogului real. În acesta din urmă, rolurile nu sînt distribuite în mod univoc și fix. Miza jocului din dialogul platonician este fie ca o propoziție paradoxală propusă de cel ce întreabă să sfîrșească prin a fi acceptată de către cel ce răspunde, fie ca o teză relativ banală, susținută inițial de acesta din urmă, să nu mai poată fi asumată. În ambele cazuri, cel ce întreabă, pornit la drum cu un mare handicap, trebuie să cîștige.

Acum, trebuie să remarcăm faptul că pretențiile epistemologice și propedeutice ale dialogului se întemeiază, în ultimă instanță, pe două presupoziții ce permit *agon*-ului să se desfășoare și care par de la sine înțelese: *inocența* celui care întreabă și *libertatea* celui ce răspunde.

Cel ce întreabă -- Socrate de obicei -- pare „inocent" deoarece, mai întîi de toate, el lasă impresia de neștiință; căci dacă ar ști, la ce bun s-ar mai obosi să întrebe? A pune o întrebare este înregistrat în principiu de opinia curentă ca o dovadă de ignoranță în chestiunea ce face obiectul întrebării și, totodată, ca o dorință de instruire. Tipul ideal al întrebătorului și al „inocentului" deopotrivă este copilul mic. Acesta își

petrece o bună parte din timpul cînd nu doarme ori mănîncă sîcîindu-și părinții și educatorii cu un potop de întrebări dintre care cele mai caracteristice sînt întrebările de tipul „ce este" și „de ce", foarte frecvente și la Socrate.[268] În consecință, putem spune că filozoful asumă rolul copilului în pasajele pur dialectice, după cum, așa cum am văzut, în alte situații el știe să joace rolul părintelui povestitor. În fond, atmosfera de „poveste" și de „glumă", de „joc" se menține astfel, iar personajul „Socrate" devine tot mai dificil de caracterizat univoc.

„Inocența întrebării" pare să-și aibă sursa în logica formală, după cum ne asigură Aristotel în *De interpretatione* : „Nu orice discurs este declarativ, ci doar cel care comunică ceva adevărat sau fals (*en to alethevein e pseudesthai*). Aceasta nu se întîmplă cu toate discursurile: de exemplu, rugăciunea este discurs (*logos*), dar nu-i nici adevărat, nici fals."[269] Se poate spune că rugăciunea, la care Aristotel face referință, este o formă a cererii. Or, întrebarea este și ea o formă de cerere: ceri un răspuns atunci cînd întrebi, tot așa cum ceri un răspuns de la divinitate atunci cînd te rogi. Prin urmare, întrebarea nu reprezintă un *logos apophantikos*, adică o „declarație". Ca atare, ea nu este nici „afirmație" (*kataphasis*), nici „negație" (*apophasis*), dat fiind că în baza ei nici nu se alătură, nici nu se despart un predicat și un subiect (logice). De aceea, întrebarea nu poate fi nici adevărată, nici falsă (ori chiar mincinoasă)[270]; dar, înfățișîndu-se ca fiind situată „dincoace" de adevăr și de minciună, întrebarea — printre altele, veritabilă „instituție" a copilăriei — nu poate fi, s-ar părea, decît inocentă. Nu poți fi învinuit[271] de ceva atunci cînd *numai* întrebi, fiindcă nici nu afirmi, nici nu negi, deci nu înfățișezi un lucru ca fiind ceva sau fiind într-un anumit fel,

nici ca nefiind ceva sau într-un anumit fel. Neînfățișîndu-se drept un *logos apophantikos*, întrebarea pare atunci să se sustragă tocmai responsabilității pe care „maturitatea", ca vîrstă a cunoașterii binelui și a răului, a adevărului și a falsului, ar presupune-o.

În fapt, lucrurile nu stau deloc așa; întrebarea nu este nicidecum inocentă, și aceasta nu doar în cazurile particulare ale așa-zisei întrebări retorice, în realitate o întrebare ce-și conține aproape implicit propriul răspuns. Desigur, în sens strict, Aristotel are dreptate (întotdeauna Aristotel are dreptate „în sens strict"!): întrebarea nu este un *logos apophantikos* și nu poate fi caracterizată nici ca adevărată, nici ca falsă. Totuși, faptul că ea poate fi numită „bună", „proastă", „nepotrivită", „insolentă", „absurdă", „firească" etc. demonstrează că natura sa este mai complicată.

Remarca esențială mi se pare aceea că orice întrebare se bizuie întotdeauna pe un *context interogațional* (presupoziții erotetice) în care ea se înscrie și pe care ea îl presupune cu necesitate. Spre pildă, întrebarea „cînd vine metroul?" pe care o adresez cuiva presupune, în principiu, că mă aflu în stația metroului la o oră cînd acesta circulă și, înainte de toate, că „există" un *ceva* numit metrou capabil să participe la faptul de „a veni". Prin urmare, contextul interogațional se compune dintr-un număr destul de mare, de obicei, de propoziții declarative (afirmative și negative), ce alcătuiesc tot atîția *logoi apophantikoi*. Dacă, să spunem, întreb „cînd vine metroul?" aflîndu-mă în stația de autobuz, propoziția implicită aparținînd contextului interogațional „sînt în stația de metrou", care este presupusă de întrebarea mea, se arată a fi falsă și de aceea întrebarea mea poate fi numită nepotrivită. Inversînd o formulare a lui M. Bahtin, aș spune că orice dialogică adevărată (suită cu sens de întrebări și

de răspunsuri) este, prin natura sa, o înțelegere prealabilă.[272]

Sau, dacă îl întreb pe un amic pe care nu l-am mai văzut de mult „ce-ți face soția?", faptul presupune că insul în cauză este căsătorit, ceea ce se exprimă printr-o propoziție implicită intrată în contextul interogațional. Dacă amicul a divorțat între timp, întrebarea mea poate să fi constituit o gafă, dar ea este, în orice caz, nepotrivită, deoarece propoziția din contextul interogațional „X este căsătorit" a devenit între timp falsă. În consecință, chiar dacă întrebarea în sine nu conține nici o comunicare falsă ori adevărată, contextul ei interogațional (de care ea nu poate fi izolată) *conține neapărat valori de adevăr sau de fals*. Fiindcă acest context este alcătuit din afirmații și negații, el poate fi, parțial sau total, adevărat sau fals.[273] Pentru a pune fie și cea mai banală întrebare, trebuie, prin urmare, mai întîi să afirmi și să negi. Dar cine afirmă sau neagă știe ori crede că știe ceva. El are de-a face cu adevărul și falsul, cu știința și neștiința; el poate fi făcut răspunzător pentru ceea ce subînțelege și chiar pentru ceea ce întreabă și e departe de a fi inocent. Pentru a fi inocentă, întrebarea ar trebui să se formeze în afara oricărui context interogațional, ar trebui să fie întrebare „pură". Or, aceasta este o imposibilitate, iar faptul că adesea contextul este implicit și asumat spontan nu înseamnă deloc că el nu există. Chiar dacă ea însăși stă în afara falsului și a adevărului, întrebarea rămîne totuși dominată de fals și de adevăr, deși această dominație se ascunde și se îmbracă în inocență. Paradoxal, deși întrebarea pare a fi „la început" (din punct de vedere situațional, dar și ontogenetic), în fapt ea este un fenomen „secund". Afirmația și negația, ele, stau la început și, adeverind ori mințind, proiectează asupra întrebării ce le ur-

mează — fie că aceasta aparține copilului sau oricui altcuiva — umbra persistentă a unui „păcat originar".

Ajungem acum la cazul celui ce răspunde. Așa cum am spus, există impresia că acesta ar fi „liber". Această afirmație trebuie înțeleasă în sensul că cel întrebat, dacă nu se află sub presiunea unor factori exteriori și evidenți, răspunde numai așa cum îi dictează rațiunea și conștiința. Cu alte cuvinte, dacă cineva nu este supus unui interogatoriu la poliție sau în alte locuri similare, dacă el nu se află plasat într-o situație de inferioritate și de amenințare, el pare a fi în situația de a răspunde liber, fără a fi silit sau determinat de către întrebător să facă o afirmație sau alta. Libertatea celui ce răspunde presupune absența constrîngerii din partea celui ce întreabă și, fiind dat în libertate, răspunsul pare a atrage după sine — așa cum și etimologia o sugerează — întreaga responsabilitate.

Este ușor de văzut felul în care presupusa libertate a celui ce răspunde este corelată cu „inocența" celui ce întreabă: acesta din urmă nu are răspundere, fiind — se zice — inocent. Primul în schimb, fiind pesemne liber, este și responsabil. Cel ce întreabă pare a fi numai un întrebător; dar cel ce răspunde se arată a fi neapărat nu numai „răspunzător", dar și responsabil. Un om este, de exemplu, responsabil pentru un lucru primit în grijă atunci cînd la întrebarea proprietarului: „Unde este lucrul meu?" el poate răspunde: „Iată-l." Cînd Dumnezeu îl întreabă pe Cain: „Unde este fratele tău Abel?", Cain își recuză orice răspundere refuzînd să răspundă. În schimb, el întreabă la rîndul său: „Sînt eu paznicul fratelui meu?" Poate că nimic nu exprimă mai bine și mai concentrat sentimentul comun privitor la întrebare și răspuns decît faimoasa spusă scripturară: „întreabă și ți se va răs-

punde". Întreabă, adică: nu te sfii, nu te teme, pune orice întrebări, căci întrebarea este inocentă, nu ești vinovat pentru ea sau consecințele ei, nu ești responsabil, ești asemenea unui copil. Ți se va răspunde din partea unei instanțe pe care nu o constrîngi, care, prin urmare, este liberă și care deci, asemenea unui părinte, își asumă întreaga responsabilitate.

Numai că, asemenea inocenței celui ce întreabă, și libertatea celui ce răspunde ține de o iluzie — este adevărat — extrem de tenace.

Am văzut că orice întrebare presupune un context interogațional. Putem completa acum că *orice răspuns este dat în cadrul contextului interogațional al întrebării.* Așa cum nu există întrebare în sine, izolată, nu există nici răspuns în sine; un anumit context interogațional stă la baza ambelor. Am afirmat însă că răspunsul trebuie dat „în cadrul" contextului interogațional al întrebării; formula, dinadins imprecisă, ascunde în fapt trei posibilități:

a. Cazul cel mai obișnuit și în care intră marea majoritate a dialogurilor jurnaliere apare atunci cînd contextul interogațional este *de dinainte împărtășit* de cel ce întreabă și de cel ce răspunde. Fiind comun, îl putem numi *context conversațional* și el constă, în fapt, dintr-o serie de propoziții acceptate de către comunitatea căreia îi aparțin cei doi și la care acestia aderă fără probleme. Contextul conversațional este de obicei un context cultural larg și foarte general, ușor de regăsit la toți interlocutorii. În rond, existența unui context conversațional presupune că întrebătorul și răspunzătorul își pot inverti cu ușurință rolurile, ceea ce se și întîmplă în general în cazul conversațiilor uzuale, ce tind să fie relativ simetrice; chiar politetea cere să nu întrebi prea îndelung și e recomandabil să te lași, la rîndul tău, întrebat.

b. O situație specială, ce nu este, în realitate, decît o deformare a cazului precedent, apare atunci cînd cel ce răspunde se comportă *ca și cînd* contextul interogațional *ar fi fost* comun. Cînd, spre exemplu, la întrebarea „cînd vine metroul?" pusă în stația de autobuz, cineva ar răspunde: „peste cinci minute", este clar că acesta din urmă s-a comportat *ca și cînd* el ar fi împărtășit propoziția „aceasta este o stație de metrou" fără să-și dea seama de incongruența ei. De foarte multe ori, dialogurile cazului b. conduc la comic. Cînd cel divorțat decide ca la întrebarea „ce-ți mai face soția?" să răspundă „mulțumesc, se descurcă", iar celălalt revine cu alte întrebări la care primește răspunsuri asemănătoare, comicul rezultă tocmai din discrepanța dintre comportamentul „ca și cînd" al celui ce răspunde și situația de fapt fixată într-un context interogațional presupus comun.

c. Cazul al treilea și care ne interesează îndeosebi, deoarece el este specific dialogului platonician, este caracterizat *prin preluarea și asumarea implicită* a contextului interogațional de către cel ce răspunde. Spre deosebire de a., contextul nu mai este comun înainte de formularea întrebării și, spre deosebire de b., el devine comun o dată cu răspunsul — nu există aici un comportament „ca și cînd". Firește, preluarea contextului se petrece la nivelul implicitului, căci în chip explicit cel care răspunde nu este conștient de tot ceea ce implică contextul interogațional asumat.

Problema este: cînd se petrece această preluare și asumare a unui context interogațional străin? Faptul se întîmplă *exact atunci* cînd interlocutorul decide să răspundă la întrebare. Momentul deciziei este așadar crucial; pînă la el, omul era, ca să spunem așa, „la adăpost"; dar o dată ce s-a hotărît să dea răspunsul, el a acceptat fără să-și dea seama *o lume* (un context

interogațional) ce nu-i aparținea, cu care ar putea fi, parțial sau total, în dezacord, dacă ar cunoaște-o. El trebuie să îndure consecințele acestei lumi primite tot așa cum, atunci cînd ai semnat de primirea unui colet, trebuie să-ți asumi întreg conținutul, încă necunoscut, al acestuia. Astfel, în momentul cînd la întrebările tipic socratice, pronunțate cu aparentă inocență infantilă: „ce este curajul?", „ce este frumosul?", „ce este dreptatea?", interlocutorul decide să răspundă, el a și „semnat de primirea unui colet". Într-adevăr, prin însuși faptul că răspunde, el admite implicit mai întîi că la asemenea întrebări se poate răspunde, ceea ce nu-i deloc sigur. Apoi acceptă că există „ceva" numit „frumos", „drept" etc. așa cum există „ceva" numit „cîine", „om", „scaun" etc. Într-adevăr, dacă omul nostru ar fi un nominalist înverșunat sau ar fi studiat filozofia cu Rudolf Carnap, el ar putea refuza să răspundă, sub motiv că vocabule precum „frumos", „bine", „drept", „curaj" sînt doar „noțiuni metafizice", fără un conținut stabil și clar și că o definiție care să nu fie altceva decît o expresie sinonimică nu se poate da. O dată însă ce interlocutorul răspunde, „intră în dialog", el devine, fără s-o știe, antinominalist. Fără a fi aderat formal la platonism, *el a asumat implicit o serie de presupoziții cripto-platoniciene*.

Spre pildă, cînd la întrebarea din *Menon* pusă de Socrate: „ce este virtutea?", Menon se grăbește să răspundă, implicit el a asumat contextul interogațional al lui Socrate.[274] Or, aceasta presupune că virtutea este „ceva" care poate fi definit printr-o definiție cu gen proxim și diferență specifică, întocmai precum o specie de viețuitoare. Menon, care este cu adevărat „inocent", nu este conștient de implicațiile întrebării și răspunde arătînd nu „ce" (*to ti esti*, pentru a folosi

terminologia aristotelică) este virtutea, ci încercînd o *descriere* a virtuților și a oamenilor virtuoși. Este limpede că, procedînd astfel, Menon nu a răspuns la întrebarea pusă: „ce este virtutea?", ci la una diferită și nerostită de nimeni: „cum arată sau cum este virtutea?" — fapt pe care Socrate nu întîrzie să i-l reproșeze. În fond însă, nu este deloc obligatoriu ca virtutea să fie „ceva" și este cu putință ca singurul mod corect și chiar profund de *a vorbi despre ea* să fie o evocare și o descriere a oamenilor virtuoși. Cine s-ar mai încumeta astăzi să definească virtutea sau frumosul? Menon sau Hippias, care se făceau de rîs pe vremea lui Platon, astăzi ar trece drept oameni cu minte, chiar școliți în filozofia analitică. „Calea lui Menon" nu este, în principiu, nici stupidă, nici falsă, nici ridicolă.[275] Dar o dată ce a acceptat să răspundă la întrebarea aparent atît de inocentă a lui Socrate, o dată ce a decis că la o asemenea întrebare *se poate* răspunde și *trebuie* răspuns fără alt comentariu, Menon a fost nevoit să primească „un colet" cu toate propozițiile contextului interogațional, dintre care cea dintîi este că virtutea e un „ceva". De abia acum, intrînd în contradicție cu propria procedură — întemeiată pe cu totul alte presupoziții, anume că virtutea *nu* este „ceva" — Menon apare a fi în fals, se arată prostănac și ridicol.

Se vede, așadar, de ce libertatea celui ce răspunde este iluzorie. Din momentul cînd el decide să accepte provocarea întrebării, indiferent de felul particular în care el ar răspunde la ea, iată-l sub constrîngerea invizibilă a contextului interogațional asumat fără voie. Răspunsurile sale succesive nu vor face decît să fortifice situarea sa în acest context, reluat de întrebările următoare. În tot mai mare măsură el se vede împins într-o direcție necunoscută și pe care în sinea

să nu o aprobă. Dar nici nu se mai poate sustrage constrîngerii insidioase a contextului și, formal mărturisindu-se liber, el se simte și chiar uneori se declară tot mai stînjenit.

În final, capitulează, acceptă teza întrebătorului, fără să-și dea seama că, în realitate, el a acceptat-o din primul moment și nu atunci, la sfîrșit, cînd s-a admis învins. Consimțind că dialogul s-a purtat în civilitate și libertate, că nu a fost constrîns de vreo forță externă alta decît rațiunea însăși să răspundă în felul în care a făcut-o, el preia și cea mai mare parte a răspunderii pentru rezultate. Ar fi putut totuși interlocutorul lui Socrate să nu primească răspunderea și falsa libertate? Da, cu condiția să fi păstrat tăcerea, refuzînd să „intre în dialog". Așa a făcut Philebos — cum vedem în dialogul omonim — închinătorul Afroditei, care refuză să-i dea replica lui Socrate. A răspuns Protarchos în locul său și totuși, în chip surprinzător și excepțional, Platon a numit respectivul dialog după Philebos și nu după Protarchos, așa cum, potrivit formulei sale uzuale, ar fi trebuit să facă în atare situație. Philebos este un devot al Afroditei, un *homo religiosus* pentru care discursul socratic este o blasfemie. De aceea, refuză să intre „în jocul" dialogului, păstrîndu-și nu numai devoțiunea față de zeița sa, ci și o minimă, dar reală libertate.

4.Conversație și dialog

Mai rămîne de știut ce-l determină de obicei pe interlocutor să „intre în dialog", consimțind să răspundă. Dacă asumarea contextului interogațional ce intervine o dată cu momentul luării deciziei de a răspunde ține de o necesitate logică, luarea însăși a

deciziei aparține mai curînd unei presiuni psihologice. Această presiune este încurajată de confuzia extrem de ușor de instalat între începutul unei conversații de tipul a. (context interogațional împărtășit prealabil) și continuarea discuției cu transfer în cazul c. (context interogațional asumat ulterior), cu alte cuvinte de confuzia între ceea ce putem numi *conversație* în sensul propriu al cuvîntului și ceea ce cu adevărat este un *dialog* de tip platonician. Într-adevăr, dialogurile platoniciene încep de regulă ca simple și banale conversații: „Încotro te duci și de unde vii, Phaidros?" începe *Phaidros*. Cu un „De unde vii, Socrate", se deschide *Protagoras*. Iar *Theaitetos*: „Ai sosit chiar acum de la țară sau mai de mult, Terpsion?" De la asemenea întrebări conversaționale — ce se bazează pe un interogațional comun — se trece pe nesimțite la întrebările dialogice de tipul c. Prologul *Republicii*, din acest punct de vedere, este caracteristic. De la întrebări generale și comune despre vîrstă, viață și averi pe care Socrate le adresează bătrînului Cephalos, gazda sa de noapte din Pireu, se trece cu mare ușurință la întrebarea-cheie „ce este dreptatea?"

Acum este clar că la întrebări conversaționale, aparținînd tipului a. se cuvine să răspunzi. Așa impune politețea. Tocmai fiindcă aceste conversații presupun un context interogațional comun, bună-cuviință, respectul pentru persoana celuilalt recomandă un răspuns prompt și clar. Cel ce nu vrea să fie caracterizat drept bădăran sau mojic nu poate nici păstra tăcerea, nici abandona brusc conversația.

Dimpotrivă, nu politețea este cea care poate pretinde să răspunzi brusc la întrebări de tipul c. Acestea fac parte, după cum am spus, dintr-un *joc competițional*, un *agon*. Ele nu țin de un dat social inevitabil, asociat civilității și socialității firești. Intri în

tr-un joc, în *orice* joc, numai dacă vrei și cînd vrei, iar refuzul de a o face nu-ți poate fi reproșat. Nu există obligații de a accepta să joci un anumit joc, în schimb există obligația de a respecta regulile generale ale politeții și curteniei.[276] De la *homo ludens* al lui J. Huizinga ne-am obișnuit să vedem pretutindeni, în faptele de cultură, jocul. Firește, politețea, eticheta etc. conțin multe elemente de joc, dar ele, luate ca atare, nu sînt *un* joc, fiindcă exercită o constrîngere generală asupra subiecților. *Trebuie* să fii politicos, sub sancțiunea unor penalizări sociale, dar nu *trebuie* să joci șah ori tenis, ori să dialoghezi în stil socratico-platonic.

Iată, prin urmare, ce se întîmplă: Socrate angajează o conversație bazată pe un context interogațional comun. Interlocutorul răspunde, sub sancțiunea de a se dovedi nepoliticos dacă nu ar face-o. Dar la un moment dat, brusc, *conversația devine dialog*: contextul interogațional încetează să mai fie comun și se produce preluarea sa tacită de către cel ce răspunde de la cel ce întreabă. Cum trecerea de la conversație la dialog pare insesizabilă și firească, interlocutorului îi vine greu să-l părăsească pe Socrate și să refuze să mai răspundă, dacă ar resimți vreo reținere interioară. El nu-și dă seama ori nu-și dă seama la timp că, fără să o știe, *a intrat într-un joc*, lucru pentru care ar fi trebuit să i se ceară asentimentul. El nu vede că politețea nu ar trebui să-l constrîngă în această situație. Nesesizînd caracterul „agonal" și deci facultativ al dialogului, interlocutorului nu-i va mai rămîne decît să aleagă între riscul de a se înfățișa audienței drept un ins necioplit, dacă ar părăsi la un moment dat ceea ce *pare* a fi o conversație, și asumarea responsabilității pentru răspunsurile pe care se vede nevoit să le dea în cadrul a ceea ce *este* un dialog. Amo-

rul-propriu îi sfătuiește de obicei pe oameni că primul risc, prin care ar intra în conflict cu ceilalți, e mult mai grav decît cel de-al doilea, prin care ar intra în conflict doar cu sine. Un bun exemplu este oferit de situația lui Thrasymachos din *Republica*, a cărui lipsă de entuziasm pentru dialog se transformă în grosolănie: „Dacă vrei cu adevărat, Socrate, să știi ce este dreptatea, nu te bizui doar pe întrebări și nu te făli că poți să respingi orice ți-ar spune cineva. Căci trebuie să știi că e mult mai lesne să întrebi decît să răspunzi."[277] Pînă la urmă el consimte să dea replica și, firește, pierde. Eșecul lui Thrasymachos, ca și cel al altor parteneri de dialog ai lui Socrate nu se datorează faptului că este mai ușor să întrebi decît să răspunzi, ci faptului că ei preiau, o dată cu consimțirea de a răspunde, presupozițiile întrebătorului.

În esență, vedem că „inocența" și „libertatea" sînt distribuite, în realitate și la nivel implicit, invers decît se prezintă ele în aparență și la nivel explicit: inocența nu aparține celui ce întreabă, așa cum vrea discursul să ne determine să credem, ci, în fapt, ea este proprie celui ce răspunde. Dimpotrivă, acesta din urmă este într-adevăr lipsit de libertatea ce, în chip explicit, i se atribuie și care mai degrabă este la îndemîna întrebătorului. Or, cel ce are libertate are și responsabilitate, dar dacă libertatea este doar aparentă, și responsabilitatea rămîne o iluzie. *Discursul dialogic transformă, așadar, responsabilitatea reală, dar ascunsă a întrebătorului (care se identifică pînă la un punct cu autorul) într-o responsabilitate aparentă, iluzorie, dar explicită și convingătoare a celui ce răspunde, personaj care se identifică în mare măsură cu cititorul.* Acesta deci este determinat să se simtă liber, deși nu-i, și i se sugerează că este responsabil fără să fie. Iată ceea ce putem numi marea „mistificare" a dialogului platonician.

iată, în același timp, și formidabila sa reușită în neutralizarea „cenzurii la purtător". Căci nu numai că diversiunea invadează, așa cum am văzut, scrisul platonic acoperindu-l de antinomii și de contradicții care îl fac dificil de „pus sub acuzare", dar, prin utilizarea artei dialogului, ea aduce antinomia și contradicția chiar în sinea prezumtivului cenzor însuși. Ca orice cititor, și acesta, tinzînd să se identifice cu cel ce răspunde, va fi deopotrivă inocent și responsabil, liber și constrîns. Distanța sa față de text și de autorul acestuia se va fluidiza și va deveni chiar extrem de mică: el va fi simultan complice la aventura platoniciană și încercînd să-i reziste. Scrisul platonician caută să se apere autosubminîndu-se: ca scris, ca artă, ca responsabilitate autorială. La un moment dat, această apărare devine atac: cenzura însăși ajunge să fie pătrunsă de antinomii și se autosubminează, spre binele operei. Platon nu este doar un scriitor care a cultivat antinomia și contradicția; el este totodată și un scriitor care l-a contaminat de contradicții pe însuși cenzorul său.

IX

Obscuritatea salvatoare

Cu Platon s-a întîmplat într-adevăr ceva neobișnuit: spre deosebire de aproape toți ceilalți mari gînditori și scriitori ai Antichității, opera sa, considerabilă ca dimensiuni, a ajuns intactă pînă la noi, fără pierderi. Soarta a fost mult mai darnică față de textul platonician decît s-a arătat ea cu cel aristotelic, spre exemplu, pe care, nemiloasă, l-a amputat cel puțin de așa-zisa operă „exoterică", destinată publicului larg. Ce să mai vorbim despre alți filozofi? Unde sînt numeroasele și savantele tratate ale lui Democrit, al căror stil era lăudat de Cicero sau Plutarh? Unde sînt esențialele texte ale stoicismului, ale lui Zenon din Kition, ale lui Chrysippos, Cleanthes ori Poseidonios, ce avuseseră o imensă reputație în epoca elenistică și erau elogiați și imitați de Cicero? Ce mai avem din multele scrieri ale lui Epicur, pe care le enumeră Diogenes Laertios, ca să nu mai vorbim despre urmașii filozofului „Grădinii", precum Philodemos din Gadara? Pierderi imense a suferit și opera lui Teofrast, marele elev al lui Aristotel, a cărei simplă descriere ocupă trei coloane și jumătate în *Der Kleine Pauly*. Cît despre celebrii cîndva urmași ai lui Platon însuși la direcția Academiei — un Speusippos, un Polemon, ori Crates — nu mai avem în ceea ce-i privește decît cîteva nume însoțite de anecdote. Dar nu numai ope-

rele filozofilor au dispărut în mare parte, aceeași soartă a fost rezervată și atîtora dintre operele marilor tragici: șapte tragedii ale lui Eschil din cca 90, tot șapte din cca 120 ale lui Sofocle, 18 drame păstrate la Euripide din peste 70. Dar unde sînt operele atîtor poeți, sofiști, retori, eruditi, opere cărora generații de învățați se toți străduiesc să le aproximeze conținutul în baza unor fragmente mizerabile și a unor excerpte doxografice îndoielnice? Înțelepciunea zeilor de odinioară trăiește încă, poate, în cea a străstrăpoatelor lor, dar înțelepciunea pierdută a vechilor gînditori o dată pierdută pentru eternitate, cum s-o mai regăsești?

Pronunțăm cuvîntul „soartă", dar desigur nu soarta e de învinuit, ci cenzura. Cenzura contemporanilor, foarte eficace în absența unei multiplicări serioase oferite de tipar, apoi cenzura generațiilor ce au urmat, dar mai ales cea a primelor veacuri ale creștinătății, atît de suspicioase, de ostile și totuși de invidioase în secret pe cultura păgînă.

Dar Platon? I-a cucerit el pe monahi doar prin misticismul său, prin desconsiderarea trupului? Ar fi fost totuși un motiv insuficient pentru ca aceștia să copieze de atîtea ori întreaga operă a unui filozof care — împotriva Scripturii — afirma eternitatea altor entități (a Ideilor) decît cea a lui Dumnezeu și care, mai ales, scrisese pagini pătimașe dedicate iubirii homosexuale. Pentru ce nici măcar aceste locuri din *Phaidros* sau din *Symposion*, ca și, pe de altă parte, cele din *Timaios*, mărturisind o concepție atît de diferită de cosmogonia biblică, nu au fost expurgate, eliminate, cenzurate? Ce l-a apărat pe Platon dinaintea atîtor generații de cititori, plini de cele mai felurite și mai solide prejudecăți, și nu i-a apărat pe ceilalți

mari scriitori și gînditori ai Greciei? De ce cazul său reprezintă o excepție?

Răspunsul cred că a fost încercat în paginile acestei cărți sau, cel puțin, s-a căutat aici o ipoteză ce ar putea oferi o posibilă soluție: scrisul lui Platon, rezultat printr-o inedită întîlnire dintre înțelepciune și literatură, ambivalent, antinomic, locuind în echivocul penumbrei, a avut o contribuție principală în „reușita" operei. Spre a camufla ireductibila problematică dintre temă și incorodată și justificarea inevitabil imperfectă produsă de subiect, Platon a introdus în scrisul său principiul politicii unui sistem de „diversiuni" literare, făcînd dificilă cunoașterea clară a opiniei sale. Autorul anal s-a ascuns îndărătul personajelor sale „autentice" într-o chestiune sau într-alta. Scriitorul a desconsiderat explicit scrisul și scrierea, omițînd cu deliberare să clarifice implicația de autoreferențialitate; marele artist s-a exprimat cu ostilitate la adresa artei; gînditorul serios și profund, crezînd cu tărie în valoarea ideilor sale, a lăsat adesea să se creadă că cercetările întreprinse de el intră în domeniul incert al glumei, al jocului, că aparțin nivelului ficțiunii și „poveștii", ce nu trebuie luate prea în serios. Autorul s-a dezis de responsabilitatea sa; întîi a trecut-o mai ales asupra lui Socrate, apoi, prin intermediul dialogului, a distribuit-o de la acesta din urmă asupra interlocutorilor și, implicit, asupra cititorilor. Puși în imposibilitate de a preciza care sînt opiniile reale ale autorului, ispitiți de aparenta libertate pe care acesta le-o oferă, aceștia din urmă au devenit părtași la teoriile sale. Antinomia, contradicția, ambivalența s-au insinuat pînă în centrul instanței critice a cititorului: căpătînd sentimentul de a fi colaborat cu autorul, acesta ajunge să se proiecteze pe

sine în dialog, să se implice în operă, să-și piardă distanța față de obiectul lecturii sale. Cenzor și cenzurat deopotrivă, cititorul din toate timpurile al lui Platon va suporta ispita imensă de a fi în sinea sa platonizant, chiar dacă, formal, el ar încerca să obiecteze platonismului. Iar textul, desigur, „va trece", reluat cum este fără încetare.

Să mai observăm însă că, paradoxal, victoria scrisului platonician împotriva cenzurii „la purtător" se face oarecum în răspărul spiritului platonic, așa cum acestuia îi place să se definească. Nu claritatea, nu puritatea absolută, nu noncontradicția — asociate Ideilor eterne și perfecte, mereu aidoma cu sine — au triumfat o dată cu textul salvat de-a lungul vremurilor, ci ambiguitatea, distincțiile oarecum neclare, o anumită imprecizie și incompletitudine, camuflajele de tot felul.

Să însemne aceasta că ambiguitatea și penumbra — ori cel puțin unele specii ale acestora - sînt apte de mai multă plenitudine ontologică decît claritatea și precizia?

În orice caz, este propriu textului unui mare autor precum Platon — filozof și scriitor în același timp — să ne oblige la nenumărate ocoluri, la reluarea continuă a analizelor, la parcurgerea de drumuri anevoioase, prelungite, dar pline de farmec, cu deznodămîntul mereu amînat. Cenzorul din noi, oricît de sever, ezită să-și pronunțe sentința, iar cînd consimte să o facă, aceasta este deturnată și rostită tot mai în șoaptă. În final, el se regăsește pășind complice alături de autor pe cărările unei *selva oscura* al cărei capăt nu se întrevede și unde călăuzele — care să conducă fie spre Infern, fie spre Paradis — lipsesc.

Nu-i rămîne atunci cititorului — dacă nu le poate inventa — decît să poposească în vreun luminiș spre a-și mai trage sufletul, a reflecta un timp, ferindu-se deopotrivă de obsesia Infernului sau a Paradisului, pentru ca, în cele din urmă, să-și reia mai departe preumblarea.

Căci drumul e lung, suișul abrupt, merindele — puține; iar răspunsul la marea întrebare: este sau nu Dumnezeu — iată, nu e nici astă-seară printre noi.

Note

1 E. Ionescu, *Nu*, Humanitas, București, 1991, p. 200. E. Ionescu adaugă: „Nu are nici un rost [să facem literatură — *n. A. C.*] pentru că suntem neimportanți." Or tocmai incertitudinea ne determină să problematizăm, iar problematizarea conferă relief lucrurilor.

2 I. P. Culianu, *Éros et Magie à la Renaissance*, Flammarion, Paris, 1984.

3 O dată cu Fr. Schleiermacher începe perioada „noului platonism" care abandonează exegeza alegorizantă ce domina înainte. Principiul protestant *sola scriptura* (Schleiermacher era teolog) reprezintă o aplicare radicală a „briciului lui Occam". Vezi M.-D. Richard, *L'enseignement oral de Platon*, Paris, 1986. Vezi și Fr. Schleiermacher, *Platons Werke*, vol. I, Einleitung, Berlin, 1804. Formula exactă a lui W. Occam este: „pluritas non est ponenda sine necessitate" sau „frustra fit per plura quod est fieri per pauciora". Vezi Gh. Vlăduțescu, *Gîndirea Evului Mediu* (antologie și studii), vol. II, București, 1984, p. 238.

4 M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, 1966, p. 398: „Une chose est en tout cas certaine: c'est que l'homme n'est pas le plus vieux problème, ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain. En prenant une chronologie relativement courte et un découpage géographique restraint — la culture européenne depuis le XVI-e siècle — on peut être sûr que l'homme y est une invention récente[...] L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut être la fin prochaine. Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues [...] alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable."

Iată și cîteva mostre ale deconstructivismului în variantă americană: „Meaning or interpretation, from a deconstructivist point of view, cannot find a secure meta-position beyond the text by which to stabilize itself. The text anticipates the critic's reading within the play of its textuality. The interpreter of a literary text [...] is in the position of an interpreter of Epimenides the Cretan's paradox that

«all Cretans are liars». This statement cannot be interpreted by showing what it means. Whatever meaning one puts forward has been anticipated and undercut. All that critics can do is to show how the text enacts the play of indecidable meaning" (K. M. Newton, *Interpreting the Text. A Critical Introduction to the Theory and Practice of Literary Interpretation*, St. Martin's Press, New York, 1990, p. 78).

Din acest punct de vedere, vezi și noțiunea de „comunitate interpretativă" — S. R. Suleiman, în vol. *The Reader in the Text. Essays on Audience and Interpretation*, Princeton, 1980: „If Barthes's reading of *Sarrasine* differs from Balzac's or an academic Balzac's scholar's, it is because they belong to what Stanley Fish has called different interpretative communities. Some would claim that the autor's reading (identical to that of his immediate interpretative community) is by deffinition the best, and that Barthes's reading is by that standard aberrant. Such a claim is itself indicative of membership in a particular interpretative community — the community of author-centered critics, of hermeneutic absolutists, or whatever other name one might choose to give it — and as such carries no privilege of priority or authority" (p. 20).

5 P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris, 1983. Citez după ediția americană, *Did the Greeks Believe in their Myths? An Essay on the Constitutive Imagination*, Chicago University Press, 1988, p. 117

6 Faptul că în orice act de cunoaștere sînt implicate și o credință și un angajament personal și afectiv mi se pare evident. Vezi și admirabila analiză a lui Michael Polanyi, *Personal Knowledge. Towards a Post-critical Philosophy* [1958], Chicago University Press, 1989. Problema este însă: credința în originile troiene ale francilor ce avea curs în Evul Mediu și credința noastră în teoria relativității sînt de același tip? Veyne sugerează că da, dar, după mine, răspunsul este negativ: prima credință și, în general, credința în mituri se referă la propoziții nonfalsificabile, în timp ce „credința în Einstein" are în vedere propoziții falsificabile. Chiar dacă procedura falsificabilizării nu este la îndemîna oricui și profanul trebuie să accepte, pe moment, o „autoritate epistemică", ea este totuși susceptibilă de a fi asimilată de oricine. O teorie rămîne falsificabilă chiar dacă nu este sau nu a fost fasificată *in actu*. Vezi K. R. Popper, *Logica descoperirii științifice*, București, 1981.

7 O intensă și pasionată dezbatere are loc în anii aceștia în mediile academice americane între partizanii *curriculum*-ului tradițional și cei ai unui program de învățămînt ce a abandonat credința în valori universale, „obiective". Eseul lui Dinesh d'Sousa, „Illiberal Education", în *The Atlantic Monthly*, martie 1991, oferă o mulțime de exemple pentru relativismul radical al acestei ultime atitudini. De pildă cel al Barbarei Herrnstein-Smith, care predă engleza la Duke University și care declară: „There is no knowledge, no standard, no choice that is objective[...] Even Homer is a product of a specific

culture and it is possible to imagine cultures in which Homer would not be very interesting" (p. 58). Sau, mai grav — arată D'Souza: „The American Council of Learned Societies, in a recent document entitled *Speaking for Humanities*, maintains that democracy cannot be justified as a system of government inherently superior to totalitarianism. It is simply an «ideological commitment» that the West has chosen to make" (p. 62).

7 Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, [1952], Chicago University Press, 1988. Studiul cu același nume din acest volum a apărut inițial în *Social Research*, noiembrie 1941, pp. 488–504. Pentru metoda lui Leo Strauss e de citit, în același volum, și studiul „How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise".

8 *Idem*, p. 25. Trebuie observat că Strauss pune la îndoială, retoric însă numai, valabilitatea maximei socratice. Într-adevăr, din faptul că această maximă nu i se pare *entirely wrong*, el trage concluzia practică și ilegitimă, după părerea mea, că este aproape întotdeauna adevărată.

9 *Idem*, p. 31.

10 *Idem*, p. 25.

11 A. Pleșu, *Minima moralia*, Humanitas, București, 1995. Dacă, așa cum scrie autorul, „competența morală adevărată se capătă exact în punctul în care ești pe cale de a o pierde" (p. 19), rezultă că nu numai scriitorul, dar și cititorul are șanse să se afle adesea într-o stare de ambivalență și incertitudine. În particular, el poate fi ispitit să facă delațiuni, se poate răzgîndi în ultimul minut etc.

12 L. Strauss, *op. cit.*: „Another axiom, but one which is meaningful only so long as persecution remains within the bounds of legal procedure, is that a careful writer of normal intelligence is more intelligent than the most intelligent censor as such. For the burden of proof rests with the censor" (p. 24).

13 Exemplele de „scris persecutat" analizate de Leo Strauss în cartea citată aparțin unor societăți cu cenzuri formale: Maimonide, Yehuda Halevi ori Spinoza trăiau în comunități și societăți unde grupuri formale — preoți, rabini — supravegheau în mod explicit orice expresie publică cu impact filozofic și religios. Situația era diferită în cazul lui Platon ori în Europa modernă liberală.

14 În cartea sa *Cunoașterea inutilă*, (1990), Humanitas, București, 1993, Jean-François Revel oferă numeroase și pilduitoare exemple de orbire intelectuală, de presiuni asupra revistelor de a publica sau de a nu publica anumite articole sau de a ataca anumite subiecte, considerate a fi lipsite de „political correctness", cum se spune în Statele Unite — presiuni venite din partea grupurilor de stînga, marxizante sau a „corecților" americani, și chiar de puțin din partea opiniei publice. Revel amintește de singur exemplu „Le cimetière

greața văzînd orbirea voluntară, în fața crimelor colegiului de dictatori de la Addis-Abeba, a organizațiilor internaționale caritabile, a funcționariilor ONU (ceea ce nu miră pe nimeni), ca și a Comunității Europene [...] Două piedici s-au conjugat, producînd liniștea naivilor creduli, tăcerea «idioților utili» și complicitatea celor cinici: eterna teamă de a nu trece drept reacționar, criticînd un regim totalitar, zis progresist, și teama de a nu fi taxat de rasist condamnînd masacrarea unor africani de către alți africani" (p. 105).

16 Din aceeași carte, vezi, de exemplu, felul în care adepții lui Teilhard de Chardin au exercitat o veritabilă dictatură intelectuală încercînd și reușind adesea să reducă la tăcere vocile oponenților acestuia, sub pretextul că dovedesc un „scientism retrograd".

17 *Republica*, 485 c

18 Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, [1981], Cambridge University Press, 1990: „We are not trapped in individual solipsistic hells, but invited to engage in a truly human dialogue: one which combines collectivity with individual responsability. Does this dialogue have an ideal terminus? [...] The very fact that we speak of our different conceptions of *rationality* posits a *Grenzbegriff*, a limit-concept of the ideal truth" (p. 216).

19 Cf. Culianu, *op. cit.*

20 I. A. Elias, *Plato's Defense of Poetry*, State University of New York Press, 1984. Fireste că susținătorii „tradiționali" ai caracterului mai mult sau mai puțin justificativ al filozofiei rămîn Marx, Nietzsche și Freud. Asupra unei importante excepții — critica — vezi capitolul al III-lea.

21 L. Kolakowski, *Religia*, [1982], București, 1993

22 Kurt Gödel a demonstrat, cum se știe, că „în orice clasă de formulări noncontradictorii există propoziții indecidabile". Principala indecidabilă este chiar afirmația că sistemul respectiv este noncontradictoriu. Concluzia trasă de mulți logicieni, matematicieni sau filozofi (de ex. J. Ladrière, *Les limitations internes des formalismes*, Louvain, Paris, Nauwelaerts, Gauthier-Villars, 1957) este că gîndirea nu se poate explica pe sine fără a cădea în contradicții. Vezi A. Dumitriu, *Istoria logicii*, București, 1973, pp. 983–985; Robert Blanche, *La logique et son histoire*, Paris, 1970, p. 364.

23 Cf. Emmanuel Lévinas, „La réalité et son ombre", apărută în *Les temps modernes* (38, 1948). Citez după vol. *The Lévinas Reader*, ed. Sean Hand, Camelot Press PLC, Southhampton, 1989: „Arta nu este produsă în baza simplei virtuți de a fi artă. Dar de aceea ea nu este valoarea supremă a civilizației și nu este interzis a concepe un stadiu în care ea va fi redusă la o sursă de plăcere — ceea ce nu poate fi contestat fără a deveni ridicol — avîndu-și locul, dar numai un loc în ierarhia umană. Este prezumțios a denunța hipertrofia

artei în timpurile noastre, cînd, aproape pentru toată lumea, ea se identifică cu viața spirituală?" (p. 142, *tr. A. C.*).

24 Vezi capitolul al IV-lea, cît și L. Strauss, *op. cit.*, pp. 34–35

25 Vezi și P. K. Feyerabend, *Realism, Rationalism and Scientific Method* (I), [1981], Cambridge University Press, 1990, pp. 176–202.

26 *Apologia*, 20 c: „Căci n-ai fi avut o atare rea reputație și nu s-ar fi vorbit astfel despre tine [...] dacă nu ai fi făcut altceva decît face mulțimea."

27 *Scrisoarea a VII-a*, 325 c–d.

28 *Republica*, 517 a.

29 *Ibidem*, 496 c–e.

30 *Protagoras*, 316 d–317 b.

31 W. K. C. Guthrie, *Numenius of Apamea — the Father of Neoplatonism*, The Platonist Press, New York, p. 67.

32 J. A. Elias, *op. cit.*, pp. 77–82.

33 Nici adevărul nu ar putea fi considerat drept o „ieșire din neascundere", așa cum crede Heidegger. Vezi „Despre esența adevărului" și „Doctrina lui Platon despre adevăr" (în vol. Martin Heidegger, *Repere pe drumul gîndirii*, București, 1988). Pe de altă parte, Hans Joachim Krämer susține afinitățile lui Platon cu Kant, cu Hegel, cu Husserl, cu Heidegger, dar chiar și cu filozofia analitică. Este drept că el are în vedere mai degrabă o tradiție platonică indirectă, bazată pe *agrapha dogmata* (*Plato and the Foundations of Metaphysics*, State University of New York Press, 1990, pp. 147–173).

34 E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, Stuttgart–Berlin, 1902–1910.

35 E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim, 1963.

36 G. Liiceanu, „Elemente de patologie a spiritului și a culturii" în vol. *Cearta cu filozofia*, Humanitas, București, 1992, pp. 116–133.

37 *Menon*, 80 b.

38 Zeller, *op. cit.*, p. 227.

39 Vezi U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, vol. I, Berlin, 1920, prefața celei de-a doua ediții.

40 Aceasta este poziția lui Leo Strauss în *The City and Man*, Chicago, 1964.

41 *Republica*, 557 c.

42 *Ibidem*, 562 e.

43 K. R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, [1957], vol. I, Humanitas, București, 1993.

44 *Ibidem*, p. 198.

45 *Ibidem*, p. 210.

46 Popper, *op. cit.*, p. 215.

47 I. F. Stone, *The Trial of Socrates*, [1988], cit. după ed. franceză, *Le Procès Socrate*, Paris, 1990, p. 117.

48 Vezi nota 46.

49 Popper, *op. cit.*, p. 226. Vezi pentru opinii „minoritare" cu privire la relația stat–filozof și: A. Crossman, *Plato Today*, 1937; B. Farrington, *Science and Politics in the Ancient World*, 1937; W. Fite, *The Platonic Legend*, 1934; C. M. Bowra, *Ancient Greek Literature*, 1933.

50 Vezi Popper, *op. cit.*, p. 302, despre „paradoxul democrației": o toleranță extinsă nelimitat și asupra celor intoleranți duce la nimicirea toleranței înseși. Cum se știe, reflecția asupra toleranței apare în urma războaielor religioase din secolele al XVI-lea — al XVII-lea. Despre felul în care John Locke vedea chestiunea, vezi și Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, [1967], A Touchstone Book, New York, 1990, p. 291.

51 Popper, *idem*, p. 219; v. și A. E. Taylor, *Socrates. Short Biographies*, Londra, 1937.

52 I. F. Stone, *op. cit.* Pentru Socrate și diferitele opinii privitoare la procesul și la moartea sa, vezi V. de Magalhaes-Vilhena, *Le problème de Socrate* și *Socrate et la légende platonicienne*, P.U.F., Paris, 1952.

53 De exemplu, R. B. Levinson, *In Defense of Plato*, Cambridge Mass., 1953, contestă interpretarea lui Popper. Pe de altă parte, un cunoscut filolog american, întrebat cum l-ar descrie pe Platon, ar fi răspuns: „as a homosexual and a fascist". *Apud* K. von Fritz, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, W. Berlin, 1968.

54 Vezi și Th. Gomperz, *Griechische Denker*, vol. V, II, 1, II, p. 358.

55 *Apologia*, 26 b: „Omul [Anytos] propune să fiu condamnat la moarte." Cf. *ibidem*, 29 c.

56 Pentru felul în care funcționa justiția la Atena și asupra modului în care se decideau pedepsele după stabilirea vinovăției acuzatului, vezi: J. W. Roberts, *City of Socrates. An Introduction to Classical Athens*, Londra, 1984, pp. 57–59.

57 *Apologia*, 29c: „Îți vom da drumul, Socrate, cu condiția să nu te mai ocupi cu cercetările tale și să nu mai filozofezi."

58 *Ibidem*, 18 b–c.

59 *Ibidem*, 19 b–c; *Republica*, 442 b, 473 c.

60 J. W. Roberts, *op. cit.*, p. 48: „It is difficult for anyone living under a system of representative democracy which entitles him every five year or so either to vote for the man who has just finished representing him and 50,000 other electors [...] or for one of a handful of alternative candidates, to get the feeling of direct democracy."

Pentru viața și instituțiile Atenei democratice în secolele al V-lea–al IV-lea vezi și M. I. Finley, *Das politische Leben in der antiken Welt*, München, [1983], 1986.

61 În discursul funerar, Pericle (Tucidide, *Hist.* II) spune: „Sîntem unici în aceea că îl privim pe cel ce nu ia parte la treburile cetății nu ca inactiv (*apragmon*), ci ca inutil (*achresimos*)." În legile lui Solon, pare-se, se interzicea cetățenilor să rămînă neutri, în cazul unei dispute civile.Totuși nu exista, se pare, vreo sancțiune legală împotriva celor care nu participau, spre exemplu, la ședințele Consiliului. Vezi J. W. Roberts, *op. cit.*, p. 54 cît și M. I. Finley, *op. cit.*: „Era vorba nu numai despre o societate *face to face*, ci despre o societate mediteraneană, unde oamenii se adunau sub cerul liber, în piețe, cu ocazia nenumăratelor festivități[...] Cetățenii aparțineau la diverse grupuri formale și informale — familii, asociații de vecini, comunități sătești, unități ale armatei și flotei [...] cluburi ale păturii superioare. Toate ofereau ocazia pentru știri, discuții, zvonuri, controverse, pentru continua socializare politică[...]" (p. 107).

62 Diogenes Laertios, II, 6–15(7).

63 Vezi Finley, *op. cit.*, p. 102.

64 J. W. Roberts, *op. cit.*, p. 77: „Despite the claims made by Pericles for Athenian tolerance, eccentricity was not popular. He himself, after divorcing his wife, chose instead of remarrying to have as his concubine Aspasia of Miletus and was exposed to endless gossip." Autorul observă: „Two institutions that tended to induce conformity were the jury-courts and the comic-theater."

65 Vezi, de exemplu, faimosul preambul al *Declarației de independență a S.U.A.* unde se face referire la un „Creator" și la adevăruri „evidente prin sine". Viața, libertatea și „căutarea fericirii" nu sînt drepturi instituite de o comunitate politică, ci „drepturi ale omului", adică consubstanțiale unei „naturi umane" socotite eterne.

66 F. Chamoux, *Civilizația greacă*, vol I, București, 1985, p. 289. Neavînd Constituție în sensul modern al cuvîntului, grecii nu aveau nici o instanță care să se poată opune „tiraniei majorității" (*ochlocratia*). Așa-numita *graphe paranomon* (acuza de neconstituționalitate) implica faptul că cineva propusese o lege în contradicție cu legile anterioare, dar nu cu niște principii superioare legilor ordinare, de tip constituțional modern.

67 J. J. Thonissen, *Le droit pénal de la République athénienne*, Paris, 1875; J. W. Roberts, *op. cit.*, p. 97: „Cases in Athenian law were either private or public, which is not our distinction between civil and criminal. We classify murder as criminal, but in Athens the prosecution of a murderer remained, as it had always been, a matter for the

victim's family. A public case concerned an offence or dispute deemed to affect the community as a whole."

68 Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago University Press, 1958; vezi cap. „The Public and the Private Realm".

69 *Euthyphron*, 4 a–e.

70 „Just as public policy was determined by mass meetings, so were questions of legal guilt and innocence. The presiding magistrate did little more than keep order. Unlike a modern judge, he did not sum up or instruct the jury in the law after the hearing. The jurors voted as soon as it was over, putting a pebble into one or other of two urns" (J. W. Roberts, *op. cit.*, p. 57).

71 *Apologia*, 32 a.

72 Vezi P. Manent, *Istoria intelectuală a liberalismului*, [1987], Humanitas, București, 1992. Citez din introducerea lui Sorin Antohi: „Potrivit lui Pierre Manent, liberalismul s-a născut în Europa Occidentală a secolului al XVI-lea, pentru a rămîne, multă vreme, în fața unei probleme teologico-politice vitale: edificarea unui stat neutru — dacă nu tolerant —, a unei forme politice fără opinie" (p. 7).

73 E. A. Havelock: *A Preface to Plato*, Harvard, Cambridge Mass., Londra, 1963; *The Literate Revolution in Greece*, Harvard, 1967; *Cultura orale e civilta della scrittura*, Bari, 1973.

74 A. Cornea, *Scriere și oralitate în cultura antică*, București, 1988. Pentru problematica oralității, a scrierii și a eventualului conflict dintre ele, vezi și: Luigi Enrico Rossi, „I poemi omerici comme testimonianza di poesia orale", în *Storia e civilta dei Greci*, vol. I, Milano, 1978; Walter J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Londra–New York, 1982; Paul Zumthor, *Introduction à la poésie orale*, Paris, 1983; Gianfranco Nieddu, „Alfabetisazzione e uso della scrittura in Grecia nel VI e V secolo", în vol. *Oralita, cultura, letteratura, discorso*, ed. del Ateneo, 1985; Ioan Pânzaru, *Cercetare de estetică a oralității*, București, 1989.

75 *Republica*, 492 b–c. Sigmund Freud a încercat să explice fenomenul presiunii masei în „Psychologie collective et analyse du Moi", din vol. *Essais de Psychanalyse*, Paris, 1971. Pentru acțiunea grupurilor asupra indivizilor și a conștiințelor, vezi și J. Maisonneuve, *La dynamique des groupes*, Paris, 1970.

76 *Apologia*, 23 d. Aceasta este, cel puțin, lecțiunea unor manuscrise. Altele preferă *agnoousin* („ignoră"). În ceea ce mă privește adopt lecțiunea *amphignoousin* deoarece nu atît ignoranța, cît indecizia, îndoiala caracterizează atitudinea unor astfel de oameni.

77 *Politicul*, 302 b–303 b.

78 F. de Coulanges, *La Cité antique*. Vezi și G. Glotz, *La Cité grecque*, Paris, 1928. Democrația antică pare a fi fost caracterizată

printr-un amestec greu de înțeles pentru moderni între toleranță și intoleranță de origine tribal-religioasă. La această intoleranță a contribuit, desigur, și continua mobilizare în vederea războiului între cetăți, considerat de către greci drept o stare de lucruri naturală, cel mult întreruptă de armistiții. Vezi J.-P. Vernant, „La guerre des cités", în vol. *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974.

79 *Criton*, 52 e–53 a.

80 În *Viespile* lui Aristofan (900), Philocleon exclamă că un acuzat arată ca un hoț; într-un discurs al lui Lysias (16.18), un tînăr aristocrat crede că este recomandabil să arate juriului că părul său lung nu păgubește nici vreo persoană, nici cetatea. Socrate se plînge, în *Apologia*, 18 c, că reaua sa reputație provine de la *Norii* lui Aristofan. O confuzie dintre etic și estetic — prezentă și în sintagma-cheie *kalos k'agathos* — este caracteristică pentru sistemul judiciar grecesc. Altfel se petrec lucrurile atît în *Vechiul Testament*, unde termenul *yashar* „drept" are un sens pur etic, ori în China dinastiilor Qin și Han. Vezi: J. Gernet, *Lumea chineză*, București, 1985; J. Gernet, J.-P. Vernant, „Histoire sociale et évolution des idées en Chine et en Grèce du VI^e^ au II^e^ avant notre ère", în Jean-Pierre Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974.

81 Despre teatrul comic și semnificația sa civică la Atena, vezi: K. J. Dover, *Aristophanic Comedy*, Batsford–Londra, 1972; W. Arrowsmith, „Aristophanes's Birds. The Phantasy Politics of Eros", în *Arion* n. s. 1973, pp. 119–167; A. Cook, *The Dark Voyage and the Golden Mean. A Philosophy of Comedy*, Harvard Univ. Press–Cambridge, 1949.

82 Protagoras ar fi fost acuzat de impietate (*asebeia*) în timpul sejurului său la Atena, datorită unei scrieri intitulate *Despre zei* (Diogenes Laertius, 9, 54).

83 *Sofistul*, 210 c.

84 În Antichitate, filozofia era mai puțin un sistem teoretic, cît un fel aparte de a trăi, o *hairesis*. Vezi W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, III: The Fifth Century Enlightenment*, Cambridge University Press, 1969. În ceea ce-l privește pe Platon, H.-I. Marrou în *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, I, Paris, [1948] spune: „[...] son enseignement vise à former *un* homme, tout au plus un petit groupe d'hommes réunis en école, formant une secte fermée, un îlot culturel sain au milieu d'une société pourrie" (p. 135).

85 Iată de ce, pentru filozof, adevărata patrie este tot mai puțin propria cetate. Din acest punct de vedere stoicii vor inventa „cosmopolitismul".

86 *Republica*, 473 c.

87 *Ibidem*, 474 e–475 a.

88 387 a. Chr. — pacea lui Antalcidas este termenul *post quem*, admițînd că Platon nu era prea în vîrstă atunci cînd scrisese dia-

logul. În urma acestei păci, Artaxerxes al II-lea, regele Persiei, devenea aliat cu Sparta, stăpîn al Asiei Mici și Ciprului (Xenofon, *Hell.* 5, 1.25).

89 Paul Friedländer, *Platon*, I, Berlin, 1964.

90 Louis Méridier, „Notice introductive" la *Menexenos*, în Platon, *Œuvres complètes*, vol. IV, Les Belles Lettres, Paris, 1970. De asemenea, R. G. Bury, în „Introduction to *Menexenus*" (*Plato*, vol. IX, ed. Loeb, p. 330), spune: „The Menexenus is an interesting little work, not so much for the matter it contains as for the literary problems it raises." Autenticitatea lui *Menexenos* este atestată de Aristotel, *Rhet.*, I, 9, 30, 1367 b 8 și III, 14, II — 1415 b 30.

91 Méridier, *op. cit.*

92 Spre exemplu, Grote, în *Plato...*, III, p. 11.

93 E. Zeller, *op. cit.*, p. 480. Este caracteristic felul în care mari savanți tind să nege simpla existență a faptelor care nu le convin, care nu intră în sistemul lor de referință. Astfel Zeller contestă valoarea lui *Menexenos*, chiar și în cazul cînd acesta ar fi autentic: „...da sich Menexenus, auch wenn er echt wäre, für die Kenntnis des platonischen Systems überhaupt nichts, und selbst für Plato's Beurtheilung der Rhetorik nichts entnehmen liesse, worüber uns nicht andere Gespräche genauere und gesicherte Auskunft gäben."

94 A. E. Taylor, *Plato. The Man and His Work*, Londra, [1926], 1956. Cf. și Bury, *op. cit.*: „And we may well be content to leave it there, putting down the Menexenus as one of Plato's experiments, a parergon of no great moment" (p. 33).

95 *Menexenos*, 235 d: „Căci, dacă ar trebui să-i vorbești de bine pe atenieni în fața peloponezienilor sau pe peloponezieni în fața atenienilor, ar trebui ca cel ce va convinge să aibă o bună reputație și să fie un bun orator."

96 *Menexenos*, 236 b.

97 *Ibidem*, 249 e: „Îi mulțumesc Aspasiei sau oricui ți-a recitat discursul."

98 Tucidide, *Hist.*, II, 37–41.

99 *Menexenos*, 238 d. Iată cum sună acest pasaj extrem de echivoc: „Cetatea noastră acordă demnitățile și puterea celor care mereu par a fi cei mai buni și nimeni nu este înlăturat nici de vreo slăbiciune, nici de sărăcie, nici de obscuritatea părinților, nici nu este cinstit datorită unor însușiri contrare." Trebuie menționate următoarele ambiguități:
1. Asocierea oximoronică dintre aparență și permanență — „celor ce par mereu".
2. Faptul că cetățeanul nu este de nimic împiedicat de la conducere, nici măcar de vreo *astheneia*, ceea ce poate avea și sensul de insufi-

cienţă personală. Cf. 238 d: „Există un singur principiu: cel ce pare (*ho doxas*) priceput sau de ispravă conduce şi are puterea"; 239 a: „În temeiul a nimic altceva nu se supun unul altuia decît în cel al reputaţiei de virtute şi înţelepciune *(aretes doxei kai phroneseos)*." Am tradus dînd termenului *doxa* sensul său obişnuit de „reputaţie". Aşa au procedat şi Bury, *op. cit.*: „reputation for virtue and understanding", ca şi Léon Robin, în Platon, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1950: „le rénom de vertu et de sagesse". Dar nimic nu ne împiedică în fapt să dăm lui *doxa* sensul său platonic de „aparenţă", chiar „aparenţă vană" şi atunci am traduce: „în temeiul unei vane aparenţe de înţelepciune şi de virtute".

100 *Menexenos*, 236 c.

101 U. von Wilamowitz-Moellendorff, *op. cit.*

102 *Menexenos*, 237 e–238 b.

103 *Ibidem*, 247 b.

104 *Ibidem*, 248 a.

105 *Ibidem*, 249 e.

106 P.-M. Schuhl, *L'œuvre de Platon*, Paris, 1958.

107 R.Descartes, *Discours de la méthode*, II: „[...] le commencement de l'hiver m'arrêta en un quartier où, ne trouvant aucune conversation qui me divertît, et n'ayant d'ailleurs, par bonheur, aucuns soins ni passions qui me troublassent, je demeurais tout le jour enfermé seul dans un poêle, où j'avais tout le loisir de m'entretenir de mes pensées."

108 *Scrisoarea a VII-a*, 341 c. Este semnificativ că „întîlnirea" lui Platon cu tema este prezentată ca o întîlnire erotică. „E ceva inexprimabil, ceea ce nu se întîmplă în cazul altor cunoştinţe, şi apare în urma unei frecventări îndelungate şi a unei comuniuni de trăire în chip neaşteptat, precum o lumină aprinsă de izbucnirea unui foc." De remarcat conotaţia erotică a unor termeni ca *synousia*, *syzen* sau chiar *pyr*. Pentru *Scrisoarea a VII-a*, vezi şi Kurt von Fritz, *op. cit.*, pp. 9–10, pentru problema autenticităţii şi în continuare pentru o descriere a textului.

109 *Timaios*, 27 a–b.

110 G. M. A. Grube, *Plato's Thought*, Londra, 1935.

111 Pentru viaţa erotică la greci şi problema pederastiei, vezi: Hans Licht, *Sittengeschichte Griechenlands*, 1926; L. R. de Pagey-Castries, *Histoire de l'amour grec dans l'Antiquité*, 1952; Vern L. Bullogh, *Sexual Variance in Society and History*, John Wiley and Sons, Inc., 1976.

112 Bullogh, *op. cit.*, p. 100.

113 Vezi Pagey-Castries, *op. cit.*, pp. 176, 307–308.

114 *Ibidem*, pp. 281–291; vezi și Bullogh, *op. cit.*, p. 101: „Sexual activity between two older men was technically legal but not approved, even if one partner was a non-citizen."

115 Bullogh, *op. cit.*, pp. 101–102: „Thus exclusive homosexuality was discouraged, because it was essential that a man marry and have children [...] From the surviving evidence it seems that the submissive role in a homosexual love affair was tolerated (perhaps encouraged) for a brief period in the young man's life, from the time he had his hair cut (about 16) through his military training and for a brief period thereafter until he was fully accepted as a citizen."

116 H.-I. Marrou, *op. cit.*, pp. 55–56: „La liaison amoureuse s'accompagne donc d'un travail de formation d'un côté, de maturation de l'autre, nuancé là de condescendence paternelle, ici de docilité et de vénération[...] Pour le Grec, l'éducation, *paideia*, résidait essentiellement dans les rapports profonds et étroits qui unissaient un jeune esprit à un aîné qui était à la fois son modèle, son guide et son initiateur, rapports qu'une flambée passionnelle illuminait d'un trouble et chaud reflet."

117 *Symposion*, 203 c–e. E remarcabil cît de bine seamănă cu Socrate portretul lui Eros făcut de Diotima. Iubitul devine un model al iubirii.

118 Ideea discursului lui Lysias prezentat în *Phaidros* este că cel ce își maschează dragostea și pretinde că nu iubește trebuie preferat de către iubit în vederea unei legături permanente și serioase, necenzurate de către societate. Iată un pasaj relevant (tr. Gabriel Liiceanu, în Platon, *Opere*, vol. IV, București, 1983): „Să spunem apoi că ți-ar fi teamă, gîndindu-te la legea existentă, să nu te afle lumea și numele să nu-ți fie acoperit de rușine [...] În schimb, pe cei ce nu iubesc lumea nu îi ține de rău văzîndu-i împreună, de vreme ce prietenia sau simpla plăcere te îndeamnă să vorbești cu altul" (*Phaidros*, 231 e; 232 b). Problema, îndelung discutată încă din Antichitate (v. *op. cit.*, pp. 336–337), dacă discursul lui Lysias este sau nu autentic nu are relevanță pentru noi, dacă se admite cel puțin că discursul este o pastișă foarte reușită, redînd stilul și ideile retorului. Fără îndoială discursul este unul *paradoxal*, cum arată și G. Liiceanu (*op. cit.*, p. 495). Dar în *contextul homoeroticii* grecești el apare de înțeles și a-l trata ca pe o piesă de vană virtuozitate verbală mi se pare eronat. Vezi o interpretare interesantă a relației dintre homosexualitate și discurs din *Phaidros* la Jesper Svenbro, *Phrasikleia, anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, 1988, cap. „Le lecteur et l'éromène — paradigme pédérastique de la lecture", pp. 218–222.

119 Tucidide, *Hist.*, II.

120 *Gorgias*, 484 c. De asemenea: „E un lucru frumos filozofia practicată în folosul educației atunci cînd ești adolescent (*meirakio*

onti). Dar cînd un om mai în vîrstă ar mai filozofa, lucrul devine ridicol."

121 *Ibidem*, 485 d.

122 Vezi Hannah Arendt, *op. cit.*: „For instance, love, in distinction from friendship, is killed, or rather extinguished the moment it is displayed in public. Because of its inherent worldlessness, love can only become false and perverted when it is used for political purposes such as the change or salvation of the world" (p. 52). De notat că Lysias, în *Phaidros*, voia tocmai să camufleze iubirea în prietenie, pentru a o aduce fără probleme pe scena publică.

123 Acuzația principală împotriva lui Socrate suna astfel: „Socrate este un răufăcător fiindcă îi corupe pe tinerii bărbați (*tous neous*) și nu recunoaște zeii cetății, ci alte divinități noi" (*Apologia*, 24 b; Xenophon, *Memorabilia*, I, 1). „Coruperea" trebuie înțeleasă, desigur, într-un sens larg, dar în esență este vorba, cred, despre menținerea unor grupuri de bărbați tineri, dar adulți, legați între ei și de maestru prin relații afective profunde, antrenați în dezbaterea unor chestiuni filozofice, puțin preocupați de treburile cetății. Termenul *neoi* nu înseamnă pur și simplu „tineri", ci „bărbați tineri", ce au depășit stadiul de adolescent (*meirakios*) sau cel de „efeb" (*ephebos*). Vezi Liddell–Scott–Jones, *Greek-English Dictionary*, *s.v.*

124 Giovanni Reale, *A History of Ancient Philosophy, II: Plato and Aristotle*, State University of New York, 1990, p. 27: „At first, Plato worked from a chiefly ethical (ethical-political) problematic, by proceeding exactly from the position at which Socrates had arrived. Next, and simply by analyzing in all dimensions the ethical-political problematic, he grasped the necessity of reevaluating the requirements of the philosophy of *physis*. He understood that the final justification of ethos cannot come from ethics itself, but only from a knowledge of being and the cosmos of which man is a part. But the recovery of the onto-cosmology of the Physicist occured in a very original manner, and, indeed, through an authentic revolution of thought; that is with the discovery of the supersensible." Cum se vede, coerența domeniilor este descrisă aici ca un reiterat proces de justificare, dezvoltat diacronic.

125 *Republica*, 508 e–509 b. Pentru Platon, Binele (sau Ideea Binelui) este superior atît Ființei, cît și gîndirii. Cum poate fi el atunci definit — dacă poate — a rămas un mister, iar expresia „Binele lui Platon" (*to tou Platonos agathon*) era proverbială în Antichitate, însemnînd ceva îndoielnic și greu de înțeles. Vezi C. Ritter, *Platon...*, vol. I, München, 1910–1923, p. 193. Pentru problema Binelui din *Republica*, vezi: B. Jowett, L. Cambell, *Republic*, Oxford, 1894; W. K. C. Guthrie, *Twentieth Century Approaches to Plato*, Cincinnatti, 1963; R. Loriaux, *L'Être et la Forme selon Platon. Essais sur la dialectique platonicienne*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1955; W. F. Briel, *Plato's The-*

ory of Forms from the Ethical Point of View. A functional Analysis. Dissertation, Fordham Univ. of N.Y., 1978.

126 Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa ca ştiinţă*, Bucureşti, 1987, p. 161: „Cînd spun: sîntem siliţi să privim lumea ca şi cum ar fi opera unei inteligenţe şi a unei voinţe supreme, nu spun într-adevăr nimic mai mult decît că, aşa cum se raportează un ceas, o corabie sau un regiment la meşteşugar, constructor, comandant, tot aşa se raportează lumea sensibilă [...] la necunoscutul pe care prin aceasta nu-l ştiu — ce-i drept — potrivit cu ceea ce este el în sine, dar îl ştiu totuşi după ceea ce el este pentru mine, adică ce este în raport cu lumea din care sînt o parte."

127 Antiphon Sofistul (1–33 Hunt), trad. rom. C. Georgescu, în *Filozofia greacă înainte de Platon*, vol. II, Bucureşti, 1984, p. 419.

128 „«Nu ştii — am spus eu — că sufletul nostru este nemuritor şi că nu piere niciCînd?» Privind el cu uimire, răspunse: «Pe Zeus, nu ştiu! Tu poţi să pretinzi aşa ceva?»" (*Republica*, 608 d).

129 Lawrence J. Hatab, *Myth and Philosophy. A Contest of Truths*, La Salle, 1990: „Never have a people been more vital, life-loving and worldly in their cultural existence than the Greeks; at the same time they possessed a deeply fatalistic resignation to death which we might expect to have a debilitating effect." Pe de altă parte, Leszek Kolakowski spune: „Există două întrebări nonempirice şi nonistorice: de ce oamenii, de-a lungul întregii istorii cunoscute, au continuat să nutrească speranţa într-o existenţă fără de sfîrşit şi cum a depins această speranţă de cultul unei realităţi eterne" (*Religia*, [1982], Bucureşti, 1993, p. 163). Iată însă că, cel puţin în epoca homerică şi arhaică, grecii nu păreau să creadă într-o existenţă de după moarte plenară şi demnă, care să suscite o speranţă, deşi venerau zei consideraţi eterni, *aien eontes*. Perenitatea umană se limita la domeniul vieţii publice, al faptelor demne de a fi memorate de posteritate, *klea andron*. Vezi Hannah Arendt, *op. cit.*, pp. 55–56. Cf. Aristotel, *Eth. Nic.* 1177 b 31.

130 Problema s-ar putea formula şi în felul următor: faptul că sufletul poate cunoaşte implică faptul că el are acces la Idei. Ideile sînt însă eterne. Or, cine are acces la Etern trebuie să fie el însuşi etern. Vezi şi W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951. Cf. Plotin, *Despre frumos*, Enn. I, 6.

131 Adrian-Paul Iliescu, în *Filozofia limbajului şi limbajul filozofiei*, Bucureşti, 1989 remarcă, în mod judicios, după părerea mea, existenţa a două tipuri de filozofie: *constructivă* şi *critică*. Prima elaborează sisteme, construcţii, viziuni globale ale lumii; cealaltă „deconstruieşte" presupoziţiile acceptate, analizează, critică, reduce viziunile anterioare la neant. Cele două tipuri pot coexista însă în cadrul aceluiaşi demers sau la acelaşi autor, dar cu o precumpănire într-un sens sau altul. Aceste două aspecte există şi la Platon, destul de

strîns întreţesute. Adrian-Paul Iliescu remarcă şi că sistemul, construcţia sînt mai puţin rezistente în timp decît critica. Totuşi şi sistemul poate supravieţui în calitatea sa de efort imaginativ, de demers justificativ profund şi mai ales de experienţă fundamentală a spiritului. Distincţia lui Iliescu aminteşte, fără coincidenţă însă, de cea operată de Richard Rorty, în *L'Homme spéculaire*, [1979], Paris, 1990, între ceea ce el numeşte „filozofia sistematică" şi „filozofia edifiantă". El spune: „Marii filozofi sistematici sînt constructivi în discursurile lor şi prezintă argumente. Marii filozofi edifianţi urmează un demers mai reactiv care trece prin satiră, parodie şi aforisme. Ei ştiu că pertinenţa lucrărilor lor va dispărea o dată cu epoca faţă de care ei reacţionează [...]" (p. 406).

132 O veche obiecţie la teoria Ideilor (apare încă în *Parmenide*) este că Ideile (sau Formele) sînt văzute nu doar ca fiind *altceva* decît lucrurile sensibile, ci şi *separate* (*choris*) radical de acestea. Obiecţia, reluată de Aristotel în *Metafizica*, a constituit unul dintre principalele reproşuri sosite la adresa platonismului din partea nominaliştilor mai vechi sau mai noi. În epoca modernă, s-a încercat şi o interpretare „transcendentalistă" a teoriei Ideilor, prin care acestea apar ca forme apriorice ale intelecţiei. Evident, aceasta a fost interpretarea şcolii neokantiene de la Marburg şi mai ales a lui P. Natorp. Principiul acestei interpretări a fost să considere toate referirile explicite ale lui Platon la o existenţă separată a Ideilor ca un discurs „mitic" şi analogic şi să ia în consideraţie doar pasajele unde Platon plasează Ideile într-un *topos noetikos*. La noi, Constantin Noica a încercat şi el să acrediteze ipoteza unui „Platon transcendentalist *avant la lettre*". Vezi în special introducerea sa la *Phaidon* din Platon, *Opere*, vol. IV, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983.

133 H. J. Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, State Univ. of N.Y. 1990, pp. 180–181.

134 Pentru teoria Ideilor a lui Platon, vezi în special lucrarea fundamentală, scrisă „în cheie" neokantiană, a lui Paul Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, 1922. Lucrări mai moderne şi mai speciale: W. D. Ross, *op. cit.*; R. C. Cross, „Logos and the Forms in Plato", în *Mind*, LXIII, 1954; J. K. Clegg, „Self-predication and Linguistic Reference in Plato's Theory of Forms", în *Phronesis*, XVIII, 1973; A. Wedberg, „The Theory of Forms", în *Plato — A Collection of Critical Essays*, vol. I, ed. G. Vlastos, Notre Dame In., 1971. În acelaşi volum, vezi şi R. C. Cross, A. D. Woozley, „Knowledge, Belief and the Forms".

135 În *Phaidon*, 74 b, Socrate arată că trebuie să existe ceva numit *auto to ison* — „egalul însuşi", şi nu doar cel imanent unor comparări particulare. În continuare se oferă exemple asemănătoare cu „asemănătorul şi neasemănătorul" (*homoion kai anomoion*). Îndată însă, Socrate spune: „Aşadar, dacă avînd respectiva cunoştinţă înainte

de naștere, ne-am născut cu ea, înseamnă că și înainte de nașterea noastră și imediat după ea noi am avut nu doar cunoștința Egalului, a Mai-marelui, a Mai-micului și a tuturor similare acestora. Căci discuția noastră nu are în vedere Egalul mai mult decît Frumosul în sine, Binele în sine, Justul în sine, Sacrul și, cum spun, toate entitățile asupra cărora aplicăm pecetea existenței în sine [...]" (75 c). Este foarte vizibilă trecerea de la Ideile „neutre" (Egalul etc.) la cele „etice".

136 *Phaidon*, 103 e–105 b. Exemplele oferite de Socrate aparțin tipului „neutru": „Treiul" sau „Cinciul" sînt *intrinsec* legate de „Impar" și nu pot accepta Ideea „Parului". De asemenea, Focul nu va accepta Ideea Recelui, fiind *intrinsec* asociat Caldului. Nu se oferă însă nici un exemplu de tip „etic". Să mai spunem că discuția care urmează, în cursul căreia „Viața" devine atributul intrinsec al Sufletului cu consecința că sufletul nu poate muri, oferă un tip de „argument ontologic": „Viață" fiind aici practic sinonim cu „Existență".

Predicatul extrinsec a fost numit de Aristotel *symbebekos* (*accidens*) în *Categorii*. El este opus celui intrinsec, numit *to idion (proprium)* în *Topica*, I, 102 b. Laolaltă cu *genul, specia, diferența, accidentul și propriul* formează cele cinci *praedicabilia*, adică ceea ce se poate predica despre o esență sau *quidditas*. Vezi și Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, București, 1975, p. 150.

137 Distincția dintre cele două tipuri de predicație retrimite la distincția lui Antiphon Sofistul (v. p. 87) dintre *natură* (*physis*) și *lege* sau *convenție* (*nomos, thesis*), dinstincție pe care Platon nu dorește s-o admită.

O problemă pun și predicatele cu sens de relație de tipul „mare", „mic" etc. În sens strict nici acestea nu se pot predica intrinsec despre un lucru sensibil. Dacă însă concepem noțiunea de „mare" sau de „mic" în raport cu scara umană de mărimi, atunci ele se pot predica intrinsec. Cînd spun: „atomul este mic" pot subînțelege „în raport cu omul". Atunci noțiunea de „atom" și cea de „mare" apar incompatibile. În fine, trebuie observat că predicația intrinsecă cuprinde, în limbajul lui Kant, atît *judecăți apriorice analitice*, de tipul „cercul este rotund", cît și *judecăți apriorice sintetice*, de tipul „patru e un număr par".

138 A. Wedberg, *op. cit.*, p. 42. Pe de o parte, Ideile sînt *atribute* cu ajutorul cărora sînt alcătuite clasele, pe de altă parte ele apar ca *arhetipuri* ale lucrurilor sensibile ce le imită. Vezi: *Republica*, 402 c, 472 c–d, 484 c–d, 500 e–501 e, 520 c, 540 a; *Phaidros*, 250 a–b, 251 a; *Timaios*, 29 b–c, 37 c–e, 39 d–e, 48 e–49 a, 52 c, 92 c.

139 *Republica*, 596 a–e.

140 În *Parmenide*, Platon oferă mai întîi, ca exemplu, Marele — înțeles însă ca un substantiv, ca un *lucru foarte mare*. Apoi se referă la Ideea Asemănătorului susținînd că ea trebuie să semene cu ceva. De aici rezultă multiplicarea inteligibilelor. Abélard avea să observe că

„a fi om" nu este un „om" (*esse hominem non est homo*). Același lucru s-ar putea spune și despre *esse simile* care *non est simile*. Vezi Robert Blanche, *La logique et son histoire*, Paris, 1970, p. 142.

141 A. Wedberg, *op. cit.*, p. 42.

142 În versiunea sa la *Parmenide*, din Platon, *Opere*, vol. VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 88, Sorin Vieru traduce literal expresia în cauză: „*Am ajuns adesea la aporie* [...] S-ar sugera astfel că introducerea arhetipurilor l-a condus pe Platon la o *aporie logică* ce nu apăruse în cazul celorlalte tipuri de predicație. Oricum, că Platon era conștient de diferența dintre problemele ridicate de tipurile diferite de predicație mi se pare evident.

143 Pentru logica lui Platon, vezi: Alexandru Surdu, „Introducere la dialogurile logice", în Platon, *Opere*, vol. VI, București, 1989; Sorin Vieru, „Cuvînt de prevenire" la *Parmenide*, *ibidem*. De asemenea, R. E. Allen, „The Interpretation of Plato's Parmenide, Zeno's Paradox and the Theory of Forms", în *Journal of the History of Philosophy*, II 1964; J. Moravscik, „The Third Man Argument and Plato's Theory of Forms", în *Phronesis*, 8, 1963.

144 Olympiodoros, „In Alcibiadem Priorem", în *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. I, ed. Westerink, p. 6.

145 G. W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, vol. III, ed. C. S. Gerhardt, Berlin, [1887], 1979, p. 637, *apud* Giovanni Reale, *op. cit.*, p. 23.

146 J. W. Goethe, „Plato als Mitgenosse einer christlichen Offenbarung", în *Goethes Werke*, vol. XXXII, col. „Deutsche National Literatur. Historisch-kritische Ausgabe", p. 140.

147 G. Reale, *op. cit.*, p. 25. „And it is this aspect of Platonic irony that makes certain dialogues so difficult to interpret, because the philosophy does not expressly acknowledge the ironic fiction as such and changes masks without ever allowing them to fall off entirely." După acest autor (și nu este deloc singurul): „Platonic irony has a profound methodological value [...]" Fără a se putea înlătura această interpretare, părerea mea este că a nu se ține seama de împrejurările scrisului persecutat înseamnă a înlătura cheia cea mai potrivită interpretării scrisului platonician.

148 Pentru problema inautenticității *Scrisorii a II-a* vezi și G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, Firenze, 1938, și G. P. Goold, *infra*.

149 „ta nyn legomena Sokratous esti kalou kai neou gegonotos", *Ep. II*, 314 c. G. P. Goold crede că acest pasaj este influențat de *Ep. VII*, 344 c. Vezi *Plato*, vol. IX, ed. Loeb, p. 416.

150 A. E. Taylor, *Plato. The Man and His Work*, Londra, [1926], 1956.

151 E. Zeller, *Platonische Studien*, III, Tubingen, 1839; P. Shorey, *De Platonis Idearum Doctrina atque Mentis Humanae Notionibus Com-*

mentatio, München, 1884: P. Natorp, *op. cit.*; U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Berlin, 1920; C. Ritter, *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie*, München, 1931.

152 H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, Baltimore, [1944], 1962; George Vlastos, „On Plato's Oral Doctrine. Review of H. J. Krämer «Arete bei Platon und Aristoteles»", în *Gnomon*, XXXV, 1963; E. Dönt, „Platons Spätphilosophie und die Akademie", în *Oesterreichische Akademie der Wissenschaften*, vol. 251, 3, Viena, 1967; M. Isnardi-Parente, „Il Platone non-scritto e le autotestimonianze. Alcune note a proposito di un libro recente", în *Elenchos*, V, 1984.

153 Vezi o profundă analiză asupra presupozițiilor impuse implicit de către teologia protestantă studiilor neotestamentare la Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago University Press, 1990.

154 Vezi M.-D. Richard, *L'enseignement oral de Platon*, Paris, 1986, pp. 22–23.

155 După Schleiermacher, asupra căruia Hegel a exercitat o influență de netăgăduit, dialogurile se succed într-o ordine de tip didactic, dezvoltînd în chip diacronic o ordine logică inerentă spiritului. Primul dialog scris de Platon ar fi fost *Phaidros* (ceea ce, între timp, a fost complet contestat de analiza textuală și stilometrică). După Schleiermacher, s-a făcut puternic simțită ideea unei evoluții în timp a gîndirii lui Platon (K. F. Hermann, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg, 1839). Problema rămîne actuală: a evoluat sau nu gîndirea lui Platon de-a lungul activității sale? Un răspuns negativ, privitor doar la cadrul logicii platonice, l-a dat Alexandru Surdu în „Introducere la dialogurile logice", din Platon, *Opere*, vol. VI. El scrie: „[...] s-a încercat combaterea așa-numitei poziții «evoluționiste» în interpretarea filozofiei lui Platon, argumentîndu-se teza că, dimpotrivă, Platon a fost extrem de consecvent. El nu și-a schimbat cu nimic concepțiile, ci și-a desfășurat în timp un sistem, ce-i drept vast, dar bine conturat [...]" (p. 48). Ipoteza filozofiei ca justificare tematică se acordă mai bine cu o dezvoltare ideatică progresivă, cu un mers gradual.

156 Cherniss, ca și Vlastos, neagă autenticitatea *Scrisorii a VII-a*. La fel procedase și Zeller. Din nou vedem tendința, îngrijorătoare mai cu seamă cînd soseste de la oameni de știință, de a refuza pur și simplu dreptul la existență al faptelor ce contrazic sistemul pe care ei l-au adoptat.

157 E. Dönt, *op. cit.*, pp. 25–27.

158 M. Isnardi-Parente, *apud* M.-D. Richard, *op. cit.*, p. 32.

159 Pentru Numenius, Platon era un pitagorician ascuns, dar și un „Moise atic", a cărui doctrină orală, secretă, neînțeleasă de către

contemporani ar fi fost restaurată mult mai tîrziu. Vezi Guthrie, *Numenius of Apameea...*, The Platonist Press, New York, pp. 63–68.

160 Léon Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, 1908; *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris, 1956,

161 H. J. Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, [1982, ed. italiană], State Univ. of N.Y. Press, 1990; K. Geiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systhematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaft in der platonischen Schule*, Stuttgart, 1963.

162 J. N. Findlay, *Plato. The Written and the Unwritten Doctrines*, New York, 1974; Egidius Schmalzriedt, *Platon. Der Schriftsteller und die Wahrheit*, München, 1969; Giovanni Reale, *op. cit.*

163 Iată, spre exemplu, ce afirmă E. Schmalzriedt, *op. cit.*, p. 19: „Man wird noch ein Weiteres daraus schliessen dürfen: dass nämlich die schriftlerische Produktion Platons gegenüber seiner Tätigkeit im Akademischen Schulerkreis eine sehr untergeordnete, fast zweitrangige Stellung eingenommen haben dürfte."

164 H. J. Krämer, *op. cit.*, pp. 71–73.

165 M.-D. Richard, *op. cit.*, v. cap. „Testimonia Platonica".

166 Krämer. *op. cit.*: „It is clear, hence, that the theoretical construction of the philosophy of Plato must be considered in general as much more pregnant, sophisticated, and logically consitent than what the written works, at first glance, tend to suggest. The interior continuity and coherence of the unwritten doctrine moreover circumscribes a unified area of theoretical interest within which are placed certain unshakeble criteria both for interpretation of dialogues and for the appraisal of the Platonic philosophical position in its totality" (p. 90).

167 Cf. Hermann L. Sinaiko, *Love, Knowledge and Dialectic in Phaedrus, Republic and Parmenide*, Chicago, 1965.

168 Într-adevăr, chiar dacă am admite că *syngramma* înseamnă în *Scrisoarea a VII-a* „tratat sistematic", chestiunea nu ar fi încă rezolvată. De ce Platon nu face nici o aluzie la dialoguri? De ce, în *Phaidros*, Socrate consideră scrisul o „joacă" (*paidia*)? Pe de altă parte, sînt destule indicii sugerînd că *syngramma* însemna mai ales „operă în proză" — opus lui *poiema*. Vezi Th. A. Szlezak, „Dialogform und Esoterik. Zur Deutung des platonischen Dialogs «Phaidros»", în *Musaeum Helveticum*, 35, 1978, pp. 18–32.

169 H. L. Sinaiko, în *op. cit.*, remarcă întemeiat, cred: „Despite all initial apparences to the contrary, the dialogues will then gradually take their place among the most carefully written, tightly structurated and perfectly dramatic works in Western literaturem works containing nothing accidental, irrelevant or unnecessary" (p. 21). Leo Strauss, în *The City and Man*, Chicago, 1964, spune de asemenea:

„Nothing is accidental in a Platonic dialogue; everything which would be accidental outside the dialogue becomes meaningful within the dialogue. In all actual conversations chance plays a considerable role: all Platonic dialogue are radically fictitious. The Platonic dialogue is based on a fundamental falsehood, a beautiful or beautifying falsehood, viz. on the denial of chance" (p. 60).

170 *Republica*, 330 c: „După cum poeții își îndrăgesc propriile creații sau părinții copiii, la fel și cei care au cîștigat bani se preocupă de aceștia ca de propria operă [...]" Faptul că Platon se referă la poeți și nu la scriitori în general nu are, în context, nici o relevanță. Analogia dintre creație și procreație este propusă și în *Symposion*, 209 a. Cf. și expresia *ho pater tou logou*, (părintele discursului) desemnîndu-l pe autorul factual al unui discurs. Vezi nota 240.

171 După comentatorii peripateticieni, Aristotel ar fi notat în scris „lecțiile orale" ale maestrului său. Philoponus, *In Arist. Phys.* (IV, 2, 209 b), ed. Vitelli, p. 521 — *apud* M.-D. Richard, *op. cit.*, p. 250: „Aristotel însuși a notat «lecțiile orale» *(agraphoi synousiai)* ale lui Platon." Cf. Alexandros din Aphrodisias *apud* Simplicius, în M.-D. Richard, *op cit.*, p. 258. Același text mai amintește și de alți *hetairoi*, în afara Stagiritului, care ar fi făcut același lucru.

172 În numeroasele fragmente adunate de K. Geiser și reluate de M.-D. Richard, *op. cit.*, formînd așa-numitul *Testimonium Platonicum*, nu am găsit nici un text în care să se exprime teza presupusei superiorități a doctrinei orale asupra dialogurilor. Multe texte comentează faptul că există diferențe între terminologia lui Platon din dialoguri, de exemplu *Timaios*, și terminologia adoptată de *agrapha dogmata*. De pildă, Philoponos observă : „În *Timaios* Platon a numit materia altfel, anume Participant (*metaleptikon*), în timp ce în *agraphoi synousiai* o numește «marele și micul». Nu sîntem totuși purtați pe drumuri diferite, căci el afirmă că Participantul este spațiul și locul" (*apud* M.-D. Richard, *op. cit.*, p. 250).

173 Theon Smirnaeus, *Eisagoge in mathematicam platonicam*, ed. Hiller, pp. 14–15.

174 Vezi *Anonymi Prolegomena in Philosophiam Platonicam*, V, 17 (2–6), ed. Westerink. Cf. A. Cornea, „Hermeias și semnificația comentariului în Antichitatea tîrzie", în Platon, *Opere*, vol. IV, 1983.

175 Această afirmație nu trebuie echivalată cu tendințele „deconstructiviste", ce tind la dezagregarea subiectului ori a eului autorial. Sciziunea discursului filozofic poate fi totuși înțeleasă, explicată, chiar dacă nu suprimată. Pentru o critică a tendințelor amintite, vezi Toma Pavel, *Mirajul lingvistic*, [1988], București, 1993.

176 Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago, 1964, p. 50.

177 *Ibidem*, p. 59.

178 Gabriel Liiceanu, „Lămuriri preliminare" la *Phaidros*, în Platon, *Opere*, vol. IV, pp. 374–375. De altfel, Platon pare să fi avut o contribuție însemnată în ponegrirea și chiar în cenzurarea ulterioară a sofiștilor (urmată de aproape întreaga dispariție a textelor acestora). Cf. Popper, *op. cit.*, cap. 10. H.-I. Marrou, în *op. cit.*, p. 86, scrie: „Il ne suffit pas de dire que nous les connaissons mal; comme source directe, nous ne possédons que quelques rares fragments et de sèches notices doxographiques, éléments de bien faible poids pour s'opposer au prestige trompeur des portraits satiriques et des pastiches de Platon, dont les pages consacrées aux Sophistes sont parmi les plus ambigues de son œuvre."

Pentru revalorizarea momentului sofistic, văzut ca un „iluminism grec", vezi: W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, III: The Fifth Century Enlightment*, Cambridge Univ. Press, 1969; E. A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven, 1957.

179 Vezi Simina Noica, „Lămuriri preliminare" la *Cratylos*, în Platon, *Opere*, vol. III, București, 1978, pp. 239–242.

180 Foarte diferit procedează Aristotel, care consemnează cu grijă opiniile altor autori, distingîndu-le cu destulă grijă de ale sale și scoțîndu-și în evidență, uneori cu emfază, propria contribuție.

181 J. Sallis, *Being and Logos, the Way of Platonic Dialogue*, Atlantic Highlands, N. J., 1986, pp. 2–3: „The fact remains that in the dialogues Plato never says anything. This means that when we preface a statement from a dialogue with the words «Plato says» we usually are proceeding on the basis of certain unquestioned assumptions regarding the character of the dialogues; and nearly always we are saying more than we are justified in saying." Pentru autorul citat, important nu este de fapt cui aparțin opiniile exprimate în dialog sau dacă unele aparțin cu adevărat lui Platon, căci filozofia — spune el — nu e o chestiune de opinie. Dar chiar dacă lectura lui Sallis este interesantă, e greu de crezut că „lectorul obișnuit" din toate timpurile al lui Platon nu și-a pus mereu întrebarea „cine este Platon cu adevărat" și nu a tins să-și dea un răspuns. Or, tocmai direcția verosimilă a acestor răspunsuri ne interesează.

182 A. Diès, *Autour de Platon*, Paris, 1928, p. 428.

183 H. L. Sinaiko, *op. cit.*, p. 8: „This, in brief, is the conception of philosophy — the desire and the search for wisdom — that is inherent in the dramatic structure of the Platonic dialogues. The dialogues themselves are highly artistic imitations of such searches."

184 John Sallis, *op. cit.*, p. 3.

185 Poemul lui Parmenide *Despre natură* este scris la persoana I. Autorul are, din partea Zeiței, revelația adevărului pe care îl afirmă emfatic.

186 *Apologia*, 34 a.

187 *Idem*, 38 c.

188 *Criton*, 44 b–c: „Pentru mulți, care nu ne cunosc bine pe mine și pe tine, voi apărea că deși am fost în stare să te salvez dacă aș fi vrut să cheltuiesc bani, am neglijat acest lucru."

189 *Apologia*, 36 e.

190 La prima menționare a lui „Platon" din *Apologia* printre ceilalți discipoli, doar numele său primește un demonstrativ emfatic: *Platon houtosi*. La cea de-a doua mențiune, iarăși numai „Platon" primește un demonstrativ: *Platon hode*. Sensul ambelor formule este de a accentua că Platon este *de față, prezent*, „arătat cumva cu degetul" de către vorbitor în mai mare măsură decît se întîmplă cu ceilalți enumerați.

191 *Phaidon* 59 b. Manuela Tecușan, în „Note" la *Phaidon*, din Platon, *Opere*, vol. IV, p. 151, scrie: „Caracterul excepțional al acestei mențiuni nu ridică probleme legate de adevărul ei — care este incontrolabil —, ci de motivarea în text." Interpreta socotește că „menționarea insolită a numelui său [al lui Platon] pare să ilumineze brusc un sentiment de culpabilitate ascuns în adîncimea textului".

192 „Cred" (*oimai*), spune Phaidon referindu-se la cel absent, introducînd astfel o nouă mică incertitudine.

193 Hackforth a susținut că Echecrates ar fi fost un *alter ego* al lui Platon (R. Hackforth, *Phaedo*, trad. și com., Cambridge Univ. Press, 1975).

194 Dovadă *Memorabilia* ale lui Xenofon, care simte și el nevoia să reabiliteze memoria lui Socrate. De altminterea, în 392–3, retorul Polycrates scrisese o *Acuzație a lui Socrate*. Vezi și E. Gebhardt, *Polykrates 'Anklage gegen Sokrates und Xenophons Erwiderung*, Frankfurt, 1957 (diss.).

195 *Apologia*, 40 c–e.

196 *Phaidon*, 62 a.

197 Vezi B. L. van Waerden, *Die Pythagoräer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Weisheit*, Zürich–München, 1979.

198 Sorin Vieru, *op. cit.*, p. 62. Pentru *Parmenide*, vezi și: F. M. Cornford, *Plato and Parmenides. Parmenides's Way of Truth and Plato's Parmenides*, Londra, [1939], 1964; G. Apelt, „Untersuchungen über den Parmenides des Platons", în *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig, 1889.

199 Michael Polanyi, *Personal Knowledge. Towards a Post-critical Philosophy*, [1958], Univ. of Chicago Press, 1990.

200 La fel se întîmpla și pe vremea lui Montaigne: „Voyez deméner et agiter Platon. Chacun s'y honorant de l'appliquer à soi du côté qu'il veut; on le promène et on l'ingère de toutes les nouvelles

opinions que le monde reçoit et le différente-t-on à soy-même selon le different cours des choses" (*Essais*, II, 12).

201 *Phaidros*, 234 d.

202 *Menexenos*, 234 d.

203 *Phaidros*, 236 d.

204 *Idem*, 278 b.

205 *Symposion*, 216 e.

206 *Idem*, 222 d.

207 *Gorgias*, 481 b.

208 *Menon*, 96 d. După partizanii „doctrinei orale", ironia lui Socrate din dialoguri ar trimite la gravitatea învățăturii nescrise. E. Schmalzriedt, *op. cit.*, p. 19: „Wenn diese Dialoge jedoch vorgeblich so tun, als seien sie Zusammenkünfte zum Zwecke der Klärung philosophischer Probleme, dass heisst, wenn sie von vornherein als Nachahmung des wirclichen, realen Philosophenvereins konstruirt sind und wenn sie ferner sich als Publikationen eben an die breite Öffentlichkeit richten, also den kleinen Kreis des Vereins zum grossen Forum erweitern, so zeigt sich darin, wie sehr diese Bücher in ihrer ursprünglichsten Anlage, in ihrem Kern und Wesen von der Ironie geprägt sind."

209 *Phaidros*, 235 b–c.

210 *Idem*, 238 d: „Locul pare divin, într-adevăr, încît să nu te miri dacă, continuîndu-mi rostirea, n-am să ajung de mai multe ori să fiu posedat de nimfe."

211 *Idem*, 244 a.

212 *Cratylos*, 296 d.

213 Simina Noica, „Note" la *Cratylos*, în Platon, *Opere*, vol. III, p. 346.

214 *Symposion*, 201 d.

215 *Phaidon*, 61 d.

216 *Idem*, 62 b: *en aporrhetois*.

217 *Timaios*, 26 a–d: „[...] acești cetățeni [din *Republica*] sînt adevărații noștri strămoși".

218 *Ibidem*.

219 *Republica*, 376 d.

220 *Idem*, 501 c.

221 *Idem*, 506 a.

222 *Setting*-ul este foarte important la Platon. Faptul că *Republica* este „recitată" dinaintea unui auditoriu pe jumătate metec și într-un cadru nu tocmai „neaoș" o face probabil mai acceptabilă și mai

scuzabilă înaintea publicului atenian. Vezi A. Cornea, „Interpretare" la *Republica*, în Platon, *Opere*, vol. V, 1986.

223 *Republica*, 472 e.

224 Aceasta este și opinia lui Hackforth, *Introduction and Commentary to Plato's Phaedrus*, Cambridge, 1972; vezi și G. Liiceanu, „Note" la *Phaidros*, în Platon, *Opere*, vol. IV, p. 500.

225 *Phaidon*, 77 e.

226 *Idem*, 61 e: *diaskopein kai mythologein* „să cercetăm și să spunem povești" — spune Socrate.

227 *Republica*, 592 a–b.

228 Vezi Arthur Koestler, *Les somnambules*, Paris, 1960, pp. 191–193.

229 Numai o dată cu monografiile dedicate lui Platon de către Wilamowitz-Moellendorff și Paul Friedländer — pentru a nu le cita decît pe cele mai celebre — începe să fie valorificată *Scrisoarea a VII-a* pentru înțelegerea politică a operei lui Platon. Cf. și W. Jaeger, *Paideia*, II, Londra, 1945. La noi, Constantin Noica a continuat să susțină „depolitizarea" lui Platon. Vezi „Cuvînt prevenitor" la *Republica*, în Platon, *Opere*, vol. V.

230 Perceval Frutiger, *Les Mythes de Platon*, Paris, 1930. Dificultatea rezidă în a stabili ce anume, la Platon, este „mit" și ce nu. După părerea mea, o dihotomie clară între *mythos* și *logos* la Platon este imposibil de operat și e contrară spiritului acestui autor.

231 Julius A. Elias, *op. cit.*, p. 108.

232 *Ep. VII*, 326 b. Cf. *Republica*, 473 d. Sînt semnificative reticența și prudența cu care, în acest dialog, Platon (prin intermediul lui Socrate) introduce ideea guvernării filozofilor. Iar reacția lui Glaucon, foarte uimit și scandalizat, pare să justifice reticența.

233 În 388 a.Chr. Platon pare să fi fost vîndut ca sclav de către Dionysios I, fiind răscumpărat de un oarecare Aniceris. În 367, Dionysios al II-lea, fiul precedentului, consimte cu greu ca Platon să părăsească Siracuza. În 361, este salvat de intervenția lui Archytas, tiranul pitagorician al Tarentului.

234 Despre *Scrisorile* lui Platon sau atribuite acestuia, vezi: G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, Firenze, 1938; M. Isnardi-Parente, *Filozofia e politica nelle lettere di Platone*, Napoli, 1970; L. Edelstein, *Plato's Seventh Letter*, Leiden, 1971; Kurt von Fritz, *op. cit.*

235 Pentru *Phaidros* și problema scrierii și oralității, în afara partizanilor doctrinei orale amintiți la notele 156–157, vezi și: R. Hackforth, *Introduction and Commentary to Plato's Phaedrus*, Cambridge, 1972; Léon Robin, „Notice introductive" la *Phèdre*, în Platon, *Œuvres complètes*, vol. IV, 3, Paris, 1970. Pentru o interpretare nonconvențională a problemei scrierii, vezi J. Derrida, „La Pharmacie de Platon", în *Tel Quel*, 32–33, 1968. Am dispus de o versiune americană în vol.

J. Derrida *Dissemínations*, Chicago Univ. Press, 1981. De asemenea, pentru funcțiile mitice ale cuvîntului, vezi și J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965. Pentru implicațiile erotice din același dialog, vezi A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, 1989, și Jesper Svenbro, *Phrasikleia...*, cap. „Le lecteur et l'éromène". De asemenea, Gabriel Liiceanu, „Lămuriri preliminare" la *Phaidros*, în Platon, *Opere*, vol. IV și studiul inclus al lui Henri Joly, „Scriere și vorbire".

236 *Phaidros*, 275 a; vezi și A. Cornea, *Scriere și oralitate în cultura antică*, București, 1988.

237 *Phaidros*, 276 d: „El va însămînța și va scrie grădini de litere de dragul jocului, tezaurizînd pentru sine amintiri (*hypommemata*)."

238 *Idem*, 276 b. Pentru semnificațiile „Adoniilor", vezi Marcel Detienne, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, 1972 și studiul lui Jean-Pierre Vernant „Entre bêtes et dieux", în vol. *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974.

239 *Phaidros*, 275 d–e.

240 Vezi și J. Derrida, *op. cit.*, discuția despre *ho pater tou logou*: „*Phaidros* ar fi suficient spre a se dovedi că responsabilitatea pentru *logos*, pentru înțelesul și efectele sale, se raportează la cei care îl asistă, care sînt prezenți, la prezența unui tată [...] Dar numai discursul «viu», doar cuvîntul rostit [...] poate avea un tată și, potrivit cu o necesitate care nu va înceta să ne devină mai clară, *logoi* sînt copiii" (p. 78).

241 Vezi și *Der Kleine Pauly-Lexikon der Antike*, s.v. *nothoi*, vol. IV.

242 Este de notat și situația din *Cratylos*, unde Platon pare să-și recuze etimologismul la care probabil că ținea totuși, așezîndu-l sub semnul inspirației îndoielnice și chiar ridicole sosite de la Euthyphron și chiar contestîndu-l direct în a doua parte a dialogului. Dar oare — ne putem întreba — respingerea convenționalismului lingvistic ar fi putut avea vreo conotație politică? În *Menexenos*, dialog destinat a lua în răspăr naționalismului atenian, „Socrate" susține că Atena ar putea fi socotită o „aristocrație" și chiar o „monarhie". O asemenea fluiditate a semantismului termenilor dovedește un convenționalism lingvistic ce putea fi pe placul unor demagogi vanitoși. Oricum, a pretinde că sensul cuvintelor este „natural" și nu convențional se asociază bine cu crezul politic conservator al lui Platon.

243 E. A. Havelock, *Preface to Plato*, nota 12, p. 15. Pentru *Republica* mai vezi și: J. Adams, *Republic*, Londra, 1902; F. M. Cornford, *The Republic of Plato*, New York, 1945; Émile Chambry, Auguste Diès, *La République*, vol. IV–VII (ed. Guillaume Budé), Paris, 1932.

244 Havelock, *ibidem.*, p. 6.

245 *Ibidem*, p. 8: „Defensive criticism has yet another weapon in its armaury; this is to argue that Plato's target, at least in part of what he says, is not to be identified with poetry as such but is to be confined to drama and even to certain forms of the drama which followed a current fashion of extreme realism." Vezi *ibidem* și nota 19.

246 C. Noica, „Cuvînt prevenitor", la *Republica*, în Platon, *Opere*, vol. V.

247 Havelock, *ibidem*, p. 209: „The poets are his (Plato's) victims because in their keeping reposes the Greek cultural tradition, the fundamental «thinking» [...] of the Greeks in moral, social and historical matters. Here was the tribal encyclopedia and to ask what it was saying amounted to a demand that it be said differently, non-poetically, non-rhythmically and non-imagistically."

248 *Ibidem*, pp. 267–271.

249 *Republica*, 595 a.

250 *Idem*, 487 e: „— Pui o întrebare care cere un răspuns printr-o imagine. — Tu unul nu prea obișnuiești, pe cît cred, să vorbești în imagini. — Ei bine — am spus — mă iei peste picior după ce m-ai vîrît într-o chestiune atît de dificil demonstrabilă? Ascultă așadar parabola, ca să vezi cum se lipesc de mine imaginile!"

251 *Phaidros*, 245 a.

252 *Idem*, 248 d.

253 *Republica*, 501 a și 472 d: „Crezi că este un pictor mai rău cel care, reprezentînd într-un model în ce fel ar fi omul cel mai frumos și care, punînd în pictura sa totul așa cum se cuvine, nu ar putea totuși da seama că ivirea unui astfel de om este și cu putință?" Faptul că Platon „uită" în Cartea a X-a de asemenea „pictură idealizată" (ori „realism intelectual") nu poate fi o întîmplare.

254 Cornford, *op. cit.*, p. 321; R. L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, [1963], pp. 340–341.

255 Havelock, *op. cit.*, p. 19: „Poetry is to be tolerated and indeed used by the legislator at the primary and secondary level of education, even when expelled from the University."

256 *Republica*, 499 c–d.

257 *Idem*, 496 c–e.

258 *Protagoras*, 329 a–b.

259 M.-D. Richard, *op. cit.*, p. 22: „En essayant d'imiter le discours animé, Platon s'est efforcé de rendre la transmission du savoir à travers l'œuvre écrite aussi semblable que possible à la communication orale du vrai."

260 Wilamowitz-Moellendorff, *op. cit.*, p. 31.

261 Léon Robin, *op. cit.*, p. 29.

262 Paul Friedländer, *op. cit.*, p. 166.

263 Vezi și Auguste Diès, *Autour de Platon*, Paris, 1928, p. 428: „Son discours écrit à lui c'est le dialogue, imitation la plus parfaite qui soit de la parole vivante, mais imitation seulement et faible image de la dialectique infiniment souple et vivante que devait être son enseignement."

264 H.-G. Gadamer, *Dialogue and Dialectics. Eight Hermeneutical Studies on Plato*, Yale Univ. Press, 1980. Primul citat aparține studiului „Plato and the Poets" [1934, Klostermann, Frankfurt], p. 71. Al doilea citat privind influența dialogului asupra studiilor platonice se află în studiul „Plato's Unwritten Dialectic", cuprins în același volum, p. 125: „Philosophers, in taking note of the dialogical character of Plato's work and of the inherent inconclusiveness and open-endedness of the dialogue, turned against establishing any doctrine of Plato's."

265 H. L. Sinaiko, *op. cit.*, p. 15 și p. 288.

266 *Republica*, 487 b–c. Trebuie observată și comparația dintre tehnica dialogică și „jocul cu jetoane" (*petteia*). Dialogul este numit: *petteia ouk en psephois all'en logois*. Roger Caillois, în *Les jeux et les hommes*, Paris, 1958, distingea în teritoriul jocurilor între *agon* (jocul competițional) și *paidia* (joaca). Or, după cum s-a văzut, dialogul ține de ambele. Sau îl putem defini ca pe *un joc ce se pretinde a fi o joacă*.

267 *Menon*, 80 a–b.

268 Vezi Elias Canetti, *Masse et Puissance*, [1960], Paris, 1966, pp. 305–306. Canetti remarcă faptul că, sub aparența inocenței, întrebarea este în fapt agresivă. Augustin, în *Confessiones*, I, 7, a contestat ideea comună a inocenței infantile, spre a-și motiva teoria „păcatului originar".

269 Aristotel, *De interpretatione (Peri hermeneias)*, 4, 3–5.

270 *Pseudesthai* înseamnă în greacă, deopotrivă, a spune ceva fals, neadevărat, cît și a minți. Desigur, toată această analiză se bizuie pe teoria aristotelică și clasică a adevărului ca *adaequatio rei et intellectus*. Dacă adevărul este înțeles, cum dorește Heidegger, ca *dezvăluire a Ființei, ca ieșire din ascundere* (*a-letheia*), falsul și adevărul nu se mai raportează numai la un *logos apophantikos*. Vezi Martin Heidegger, „Despre esența adevărului", în vol. *Repere pe drumul gîndirii*, București, 1988. Pentru o interpretare heideggeriană a lui Platon, vezi și John Sallis, *op. cit.*

271 „Categoriile" (*kategoriai*) lui Aristotel sînt întrebări (lit. „acuzații") puse Ființei. A întreba înseamnă, așadar, într-un fel a acuza. Răspunsul — supunîndu-se categoriilor — intră sub anumite „capete de acuzare".

272 M. Bahtin (V. N. Volosinov), în *Marxism and the Philosophy of Langage*, apud Dominick LaCapra, *Soundings in Critical Theory*, Cor-

nell Univ. Press, 1989, scrie: „Each of the distinguishable significative elements of an utterance and the entirely utterance as a whole entity are translated in our minds into another, active and responsive context. Any true understanding is dialogic in nature." La aceasta, am de observat următoarele: Bahtin arată că un discurs capătă valențe interogaționale în mintea ascultătorului, care, astfel, tinde să-și răspundă și în acest fel se stabilește înțelegerea. Eu inversez întrucîtva lucrurile: un dialog — adică o succesiune de întrebări și de răspunsuri — presupune o înțelegere prealabilă ce se bizuie pe un context comun, în liniile sale generale. Cele două formule sînt, de fapt, complementare, și s-ar putea susține că de la o înțelegere vagă și cu aspect general se trece la dialog, care precizează termenii înțelegerii.

273 Problema contextului sau a presupozițiilor a fost studiată de R. G. Collingwood și apoi de reprezentanții *logicii erotetice*, precum H. S. Leonard. O introducere în temă vezi în vol. *Logica interogativă și aplicațiile ei* (îngrijit de C. Grecu), București, 1982.

274 *Menon*, 71 d.

275 Cum arăta L. Wittgenstein în *Philosophical Investigations*, lucrurile ar putea sta în felul următor: fie două obiecte A^1 și A^2 între care este percepută o analogie sub un anumit raport. Ele vor fi denumite cu un nume comun A. Mai departe, apare un al treilea obiect A^3 care prezintă analogii substanțiale cu A^1 și primește și el numele comun. După un șir mai lung sau mai scurt de asemenea obiecte, se ajunge la un obiect A^n care seamănă cu A^{n-1}, dar deloc sau aproape deloc cu A^1 sau cu A^2. Și totuși, din aproape în aproape, el a primit numele comun A. Întrebarea dacă există o esență comună care să răspundă acestui nume, o A-itate, își pierde sensul. De asemenea, trebuie observat că e o mare deosebire între șirul $A^1 \ldots A^n$ și clasa indivizilor cuprinși într-o specie biologică. Ce sînt frumosul, virtutea, socialismul — iată întrebări ce presupun alcătuirea unor șiruri, unde elementele apropiate seamănă destul de bine între ele, dar cele mai îndepărtate seamănă foarte puțin sau chiar deloc. Anticii cunoșteau, sub forma faimosului „paradox al chelului", situații de acest fel, care însă nu au fost exploatate.

276 Elias Canetti, *op. cit.*, p. 306.

277 *Republica*, 336 a.

Bibliografie

Din imensa bibliografie disponibilă în cazul unei asemenea cărți, nu am ales decît titlurile care iluminează în mod decisiv anumite aspecte avute în vedere, ori lucrările față de care mă aflu în consonanță sau într-o mai mult sau mai puțin marcată opoziție critică.

Adams, J., *Republic*, Londra, 1902.

Alexandrakis, A., „A differing view: Plato's Books III and X of the Republic", în *Diotima*, 8, 1978.

Allen, R. E., „The Interpretation of Plato's Parmenides, Zeno's Paradox and the Theory of Forms", în *Journal of the History of Philosophy*, II, 1964.

Allen, R. E., *Studies in Plato's Metaphysics*, Londra–New York, 1965.

Anonymi *Prolegomena in Philosophiam Platonicam*, ed. Westerinck, vol. V.

Apelt, G., „Untersuchungen über den Parmenides des Platons", în *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig, 1889.

Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago Univ. Press, 1958.

Arrowsmith, W., „Aristophanes's Birds. The Phantasy Politics of Eros", în *Arion* n.s., 1973.

Bahtin, M., *Probleme de literatură și estetică*, București, 1982.

Beye, Ch. R., *Letteratura e pubblico nella Grecia antica*, Roma, [1975], 1979.

Blanche, R., *La logique et son histoire*, Paris, 1970.

Bowra, C. M., *Ancient Greek Literature*, 1933.

Brague, R., *Le restant, Supplément aux commentaires du Ménon*, Paris, 1978.

Briel, W. F., *Plato's Theory of Forms from the Ethical Point of View. A Functional Analysis*. Diss., Fordham Univ. of N.Y., 1978.

Bullogh, V. L., *Sexual Variance in Society and History*, John Wiley and Sons, Inc., 1976.

Burkert, W., *Lore and Science*, Cambridge Mass., 1971.

Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, New York, 1957.

Bury, R. G., „Introduction to *Menexenus*", în *Plato*, vol. IX, ed. Loeb.

Caillois, R., *Les jeux et les hommes*, Paris, 1958.

Calogero, G., *I Fundamenti della logica Aristotelica*, Firenze, 1927.
Canetti, E., *Masse et Puissance*, [1960], Paris, 1966.
Chamoux, F., *Civilizația greacă*, [1975], București, 1985.
Charrue, J.-M., „Lecture et écriture dans la civilisation hellénique", în *Revue de Synthèse*, Paris, 1976, pp. 219–249.
Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, [1944], 1962.
Clavaud, R., *Le Ménexène de Platon et la rhétorique de son temps*, Paris, 1980.
Clegg, J. K., „Self-predication and Linguistic Reference in Plato's Theory of Forms", în *Phronesis*, XVIII, 1973.
Collingwood, R. G., „Plato's Philosophy of Art", în *Mind* n.s., 1925, 54.
Cook, A., *The Dark Voyage and the Golden Mean. A Philosophy of Comedy*, Harvard Univ. Press–Cambridge, 1949.
Cornea, A., *Scriere și oralitate în cultura antică*, București, 1988.
Cornea, P., *Introducere în teoria lecturii*, București, 1988.
Cornford, F. M., *The Republic of Plato*, New York, 1945.
Cornford, F. M., *Plato and Parmenides. Parmenides's Way of Truth and Plato's Parmenides*, Londra, [1939], 1964.
Cross, R. C., Woozley, A. D., „Knowledge, Belief and the Forms", în *Plato — A Collection of Critical Essays*, vol. I, ed. by G. Vlastos, Notre Dame, In., 1971.
Cross, R. C., „Logos and the Forms in Plato", în *Mind*, LXIII, 1954.
Culianu, I. P., *Éros et Magie à la Renaissance*, Flammarion, Paris, 1984.
Culianu, I. P., *Les Gnoses dualistes de l'Occident*, Paris, 1990.
Derrida, J., „La Pharmacie de Platon", [1968], în vol. *Dissemination*s, Chicago, 1981.
Detienne, M., *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, 1972.
Diès, A., *Autour de Platon*, Paris, 1928.
Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951, ed. rom.: *Dialectica spiritului grec*, București, 1983.
Dönt, E., „Platons Spätphilosophie und die Akademie", în *Oesterreichische Akademie der Wissenschaften*, vol. 251, 3, Viena, 1967.
Dover, K. J., *Aristophanic Comedy*, Batsford–Londra, 1927.
Dover, K. J., *Greek Homosexuality*, Londra (Duckworth), 1978.
Dumitriu, A., *Istoria logicii*, București, 1975.
Durrant, M., „Plato, the «Third Man» and the Nature of the Forms", în *South J. of Philos.*, 17, 1979.
Elias, J. A., *Plato's Defense of Poetry*, New York, 1984.
Edelstein, L., *Plato's Seventh Letter*, Londra, 1971.
Feibleman, J. K., „An updated Version of Plato's Theory of Ideas", în *Tulane Studies in Philosophy*, 27.
Feyerabend, P. K., *Realism, Rationalism and Scientific Method*, I [1981], Cambridge University Press, 1990.

Findlay, J. N., *Plato. The Written and the Unwritten Doctrines*, New York, 1974.
Findlay, J. N., *Platon and Platonism. An Introduction*, New York, 1978.
Finkielkraut, A., *Înfrîngerea gîndirii*, [1987], Bucureşti, 1992.
Finley, M. I., *Das politische Leben in der antiken Welt*, München, [1983], 1986.
Fite, W., *The Platonic Legend*, 1934.
Flacellière, R., *L'amour dans la Grèce ancienne*, Paris, 1962.
Forrest, W. G., *The Emergence of Greek Democracy*, New York, 1966.
Foucault, M., *Les mots et les choses*, Paris, 1966.
Friedländer, P., *Platon*, I, Berlin, 1964.
Fritz, K. von, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, W. Berlin, 1968.
Frutiger, P., *Les Mythes de Platon*, Félix Alcan, Paris, 1930.
Gadamer, H.-G., *Dialogue and Dialectics. Eight Hermeneutical Studies on Plato*, Yale Univ. Press, 1980.
Gadamer, H.-G., *L'art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique*, Paris, 1982.
Gebhardt, E., *Polykrates' Anklage gegen Sokrates und Xenophons Erwiderung*, Frankfurt, 1957 (diss.).
Geiser, K., *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systhematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaft in der platonischen Schule*, Stuttgart, 1963.
Giannantoni, G., *Dialogo e dialettica nei dialoghi giovanili di Platone*, Roma, 1963.
Gigon, O., *Gegenwärtigkeit und Utopie. Eine Interpretation von Platons Staat*, Artemis Verlag, Zürich–München, 1976.
Glotz, G., *La cité grecque*, Paris, 1928.
Gouldner, A. W., *The Hellenic World. A Sociologic Analysis*, 1965.
Grimaldi, N., „Le statut de l'art chez Platon", în *Revue des Études Grecques*, 93, 1980.
Grote, G., *Plato and the Other Companions of Socrates*, Londra, 1867.
Grube, G.M.A., *Plato's Thought*, Londra, 1935.
Gundert, H., „Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs", în *Studien zur antiken Philosophie*, Amsterdam, 1971.
Guthrie, W. K. C., *Twentieth Century Approaches to Plato*, Cincinnatti, 1963.
Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy, III: The Fifth Century Enlightment*, Cambridge Univ. Press, 1969.
Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy, IV: Plato, the Man and His Dialogues*, Cambridge Univ. Press, 1975.
Guthrie, W. K. C., (ed.) *Numenius of Apamea, the Father of Neo-Platonism*, The Platonist Press, New York.
Hackforth, R., *Introduction and Commentary to Plato's Phaedrus*, Cambridge, [1952], 1972.
Hackforth, R., *Phaedo*, Cambridge Univ. Press, 1975.

Hatab, L. J., *Myth and Philosophy. A Contest of Truths*, La Salle, 1990.
Havelock, E. A., *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven, 1957.
Havelock, E. A., *A Preface to Plato*, Harvard, Cambridge Mass., Londra, [1963], 1990.
Havelock, E. A., *The Literate Revolution in Greece*, Harvard, 1967.
Headlam, J. W., *Election by Lot at Athens*, Cambridge, 1933.
Heidegger, M., *Repere pe drumul gîndirii*, București, 1988.
Heinimann, F., *Nomos und Physis*, Basel, 1988.
Hermann, K. F., *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg, 1839.
Hintikka, J., „Questions about Questions", în M. K. Munitz și P. K. Unger, *Semantics and Philosophy*, New York Univ. Press, 1974.
Iliescu, P.-A., *Filozofia limbajului și limbajul filozofiei*, București, 1989.
Ionescu, E., *Nu*, București, [1934], 1991.
Isnardi-Parente, M., *Filozofia e politica nelle lettere di Platone*, Napoli, 1970.
Isnardi-Parente, M., „Il Platone non-scritto e le autotestimonianze. Alcune note a proposito di un libro recente", în *Elenchos*, V, 1984.
Jaeger, W., *Paideia*, vol. II, III, Londra, 1945.
Jowett, B., Cambell, L., *Republic*, Oxford, 1894.
Kant, Im., *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință*, [1783], București, 1987.
Kneale, W. și M., *The Development of Logic*, Oxford, 1962.
Koestler, A., *Les somnambules*, Paris, 1960.
Kolakowski, L., *Religia*, [1982], București, 1993.
Kosman, L. A., „Platonic Love", în vol. W. H. Werkmeister, *Facets of Plato's Philosophy*, 1969.
Krämer, J., *Plato and the Foundations of Metaphysics*, State Univ. of New York Press, 1990.
Labordérie, J., *Le dialogue platonicien de la maturité*, Paris, 1978.
LaCapra, D., *Soundings in Critical Theory*, Cornell Univ., 1989.
Lacey, W. K., *The Family in Classical Greece*, 1968.
Ladrière, J., *Les limitations internes des formalismes*, Louvain, Paris, Nouwelaerts, Gauthier-Villars, 1957.
Lesky, A., *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern, 1963.
Lévinas, E., „La réalité et son ombre", în *Les temps modernes*, 38, 1948.
Levinson, R. B., *In Defense of Plato*, Cambridge Mass., 1953.
Licht, H., *Sittengeschichte Griechenlands*, 1926.
Liiceanu, G., „Lămuriri preliminare" la *Phaidros*, în Platon, *Opere*, vol.IV, București, 1983.
Liiceanu, G., „Elemente de patologie a spiritului și a culturii", în vol.*Cearta cu filozofia*, București, 1992.
Loriaux, R., *L'Être et la Forme selon Platon. Essais sur la dialectique platonicienne*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1955.
Magalhaes-Vilhena, V. de, *Le problème de Socrate et Socrate et la légende platonicienne*, P.U.F., Paris, 1952.

Manent, P., *Istoria intelectuală a liberalismului*, [1987], București, 1992.
Marrou, H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, I, Paris, [1948], 1981.
Martin, G., *Platons Ideenlehre*, Berlin–New York, 1973.
Mates, Benson, „Identity and Predication in Plato", în *Phronesis*, 24, 1979.
Meissner, H., „Der tiefere Logos Platons; eine Auseinandersetzung mit dem Problem der Widerspüche in Platons Werken", în *Heidelberger Forschungen*, 21, 1978.
Méridier, L., „Notice introductive" la *Menexenos*, în Platon, *Œuvres complètes*, vol. IV, Les Belles Lettres, Paris, 1970.
Meyer, E., *Geschichte des Altertums*, Stuttgart–Berlin, 1902–1910.
Meyer, M., „Dialectic and Questioning, Socrates and Plato", în *Am. philos. Quart.*, 17, 1980.
Maisonneuve, J., *La dynamique des groupes*, Paris, 1970.
Moravscik, J., „The Third Man Argument and Plato's Theory of Forms", în *Phronesis*, 8, 1963.
Moravscik, J., Philip, T., (eds), *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts*, Totowa, N.J., 1982.
Natorp, P., *Platos Ideenlehre. Eine Einfiihrung in den Idealismus*, 1922.
Nestle, W., *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1940.
Nettleship, R. L., *Lectures on the Republic of Plato*, 1963.
Newton, K. M., *Interpreting the Text. A Critical Introduction to the Theory and Practice of Literary Interpretation*, St. Martin's Press, New York, 1990.
Nieddu, G., „Alfabetisazzione e uso della scrittura in Grecia nel VI e V secolo", în vol. *Oralita, cultura letteratura, discorso*, ed. del Ateneo, 1985.
Noica, C., „Cuvînt prevenitor", la *Phaidon*, în Platon, *Opere*, vol. IV, București, 1983.
Noica, C. „Cuvînt prevenitor", la *Republica*, în Platon, *Opere*, vol. V, București, 1986.
Olympiodoros, „In Alcibiadem Priorem", în *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. I, ed. Westerink.
Ong, W. J., *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Londra–New York, 1982.
Pagey-Castries, L. R. de, *Histoire de l'amour grec dans l'Antiquité*, 1952.
Pasquali, G., *Le lettere di Platone*, Firenze, 1938
Pavel, T., *Mirajul lingvistic*, [1988], București, 1993.
Pânzaru, I., *Cercetare de estetică a oralității*, București, 1989.
Pleșu, A., *Minima moralia*, București, [1988], 1995.
Polanyi, M., *Personal Knowledge. Towards a Post-critical Philosophy*, Chicago, [1958], 1990.
Popper, K. R., *Logica descoperirii științifice*, [1935], București, 1981.
Popper, K. R., *Societatea deschisă și dușmanii ei*, volumul I: *Vraja lui Platon*, [1957], București, 1993.

Popper, K. R., *The Poverty of Historicism*, [1957], Londra, 1989.
Price, A. W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, 1989.
Putnam, H., *Reason, Truth and History*, [1981], Cambridge Univ. Press, 1990.
Reale, G., *A History of Ancient Philosophy, II: Plato and Aristotle*, New York, 1990.
Revel, J.-F., *Cunoașterea inutilă*, [1990], București, 1993.
Richard, M.-D., *L'enseignement oral de Platon*, Paris, 1986.
Ritter, C., *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, München, 1910–1923.
Ritter, C., *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie*, München, 1931.
Roberts, J. W., *City of Socrates. An Introduction to Classical Athens*, Londra, 1984.
Robin, L., *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, 1908.
Robin, L., *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris, 1956.
Robin, L., „Notice introductive" la *Phèdre*, în Platon, *Œuvres complètes*, vol. IV, Les Belles Lettres, Paris, 1970.
Rorty, R., *L'Homme spéculaire*, [1979], Paris, 1990.
Ross, W. D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951.
Rossi, L. E., „I poemi omerici comme testimonianza di poesia orale" în *Storia e civilta dei Greci*, vol. I, Milano, 1978.
Schleiermacher, Fr., *Platons Werke*, vol. I, Einleitung, Berlin, 1804.
Schmalzriedt, E., *Platon. Der Schriftsteller und die Wahrheit*, München, 1969.
Schuhl, P.-M., *L'œuvre de Platon*, Paris, 1958.
Sinaiko, H. L., *Love, Knowledge and Dialectic in Phaedrus, Republic and Parmenides*, Chicago, 1965.
Smith, J. Z., *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago, 1990.
Sousa, D. d', „Illiberal Education", în *The Atlantic Monthly*, martie 1991.
Stone, I. F., *Le Procès Socrate*, [1988], Paris, 1990
Strauss, L. *Persecution and the Art of Writing*, [1952], Chicago, 1988.
Strauss, L., *The City and Man*, Chicago, 1964.
Suleiman, S. R., *The Reader in the Text. Essays on Audience and Interpretation*, Princeton, 1980.
Surdu, A., „Introducere la dialogurile logice", în Platon, *Opere*, vol. VI, București, 1989.
Svenbro, J., *Phrasikleia, anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, 1988.
Szlezak, Th. A., „Dialogform und Esoterik. Zur Deutung des platonischen Dialogs «Phaidros»", în *Musaeum Helveticum*, 35, 1978.
Taylor, A. E., *Plato. The Man and His Work*, Londra, [1926], 1956.
Taylor, A. E., *Socrates. Short Biographies*, Londra, 1937.

Theon Smirnaeus, *Eisagoge in mathematicam platonicam*, ed. Hiller.
Tillich, P., *A History of Christian Thought*, New York, [1967], 1990.
Turnher, R., *Der siebte Platonbrief. Versuch einer umfassenden philosophischen Interpretation*, Meisenheim — Glan, 1975.
Überweg, F., Praechter, K., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, Basel–Berlin, 1953 (ed.III).
Vernant, J.-P., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974.
Vernant, J.-P., „Naissance d'images", în vol. *Religions, histoires, raisons*, Paris, 1979.
Vernant, J.-P., Vidal-Naquet, P., *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, New York, 1988.
Veyne, P., *Did the Greeks Believe in their Myths? An Essay on the Constitutive Imagination*, Chicago, [1983], 1988.
Vieru, S., „Cuvînt de prevenire" la *Parmenide*, în Platon, *Opere*, vol.VI, București, 1989.
Vlastos, G., *On Plato's Oral Doctrine. Review of H. J. Krämer „Arete bei Platon und Aristoteles"*, în *Gnomon*, XXXV, 1963.
Vlastos, G., *Platonic Studies*, Princeton, 1973.
Vlăduțescu, Gh., *Gîndirea Evului Mediu* (antologie și studii), București, 1984.
Waerden, B. L. van, *Die Pythagoräer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Weisheit*, Zürich-München, 1979.
Webster, T. B. L., *Athenian Culture and Society*, 1973.
Wedberg, A., „The Theory of Forms", în *Plato — A Collection of Critical Essays*, vol. I, ed. G. Vlastos, Notre Dame In., 1971.
White, N. P., *Plato on Knowledge and Reality*, Indianapolis, 1976.
Wilamowitz-Moellendorff, U. von, *Platon*, Berlin, 1919.
Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Oxford, 1958.
Wolf, E., *Griechisches Rechtsdenken*, 4 vol., 1950–1970.
Zeller, E., *Platonische Studien, III*, Tübingen, 1839.
Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim, 1963 (ed. III).
Zumthor, P., *Introduction à la poésie orale*, Paris, 1983.
* * * *Logica interogativă și aplicațiile ei*, vol. îngrijit de C. Grecu, București, 1982.
* * * *Plato, Popper and Politics. Some Contributions to a Modern Controversy*, ed. R. Bambrough, Cambridge–New York, 1967.

Cuprins

I. SCRISUL FILOZOFIC — O „CRIMĂ PERFECTĂ"? 5
1. Fertilitatea incertitudinii 5
2. Scrisul persecutat în opinia lui Leo Strauss 10
3. Cenzura „la purtător" 14
4. „Crima perfectă" 23
5. Esteticul și filozofia 27
6. Cea mai cuprinzătoare poveste 30
II. FILOZOFUL ÎN CETATEA SA 32
1. Ipoteza cenzurii poate fi aplicată lui Platon 32
2. Cetatea și filozoful - două ipoteze 36
3. Cum funcționează o democrație directă 46
4. De ce este filozoful un ins suspect 57
5. Fuga înainte 63
6. Cazul *Menexenos* 65
III. TEMA 74
1. Iubirea pentru Socrate 74
2. Pederastie și homosexualitate la Atena 80
3. Solidaritatea domeniilor 86
4. Cele două „teorii ale Ideilor" 91
IV. DIVERSIUNEA 101
1. Sistemul de contradicții 101
2. Trei tipuri de interpretare a antinomiilor platoniciene 103
3. Obiecții 108
4. Noncontradicția și normalitatea 111
V. ANTINOMII I 118
1. Evaziunea autorială 118
VI. ANTINOMII II 130
1. Dialogul — un joc și o joacă 130
2. Îndepărtarea răspunderii 132

3. Spiritul ficțiunii 135
4. Context politic 139

VII. ANTINOMIILE SCRISULUI ȘI ALE POEZIEI 141
1. Problema din *Scrisoarea a VII-a* 141
2. *Phaidros* 147
3. Artistul ce recuză arta 150
4. Cele două critici 155

VIII. DIALOGUL 162
1. Prestigiul dialogului 162
2. Asumare și acceptare 166
3. Contextul interogațional 169
4. Conversație și dialog 178

IX. OBSCURITATEA SALVATOARE 183

Note 188

Bibliografie 216

Tehnoredactare computerizată ADISAN COMPUTER SRL

Tipărit la
Editura și Atelierele Tipografice
METROPOL